المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية - نعمان جغيم

Book · March 2020

1 author:

Naamane Djeghim
Universiti Islam Sultan Sharif Ali

المحرر في

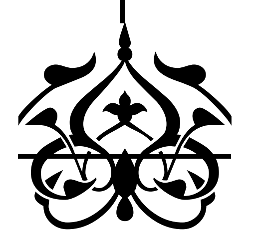
مقاصد الشريعة الإسلامية

تأليف
الدكتور نعمان جغيم





دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن



المحرر
في مقاصد الشريعة الإسلامية



١٤٤٠هـ-٢٠١٩م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٨/١٢/٦٢٢٣

٢٦٠
جغيم، نعمان
المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية /نعمان جغيم ، ، ت.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٩.
( ) ص.
ر. إ.: ٢٠١٨/١٢/٦٢٢٣
الواصفات: /الفقه الإسلامي// الشريعة الاسلامية/

دار النفائس
للنشر والتوزيع-الأردن

9 789957 802691 >

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693941 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com

المحرر
في مقاصد الشريعة
الإسلامية

تأليف

الدكتور نعمان جغيم



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

هذا الكتاب

في هذا الكتاب يتجاوز المؤلف التقسيمات الشكلية إلى التركيز على جواهر مسائل المقاصد، مع تحريرها وتحقيقها وضبطها. وقد سار فيه على منهج الشاطبي في الإعراض عن المبالغة في الاعتناء بالتعريفات، مقتصراً على ذكر ما يضبط المعنى ويوضحه للقارئ. وعلى الرغم من أن موضوع الكتاب أصوليٌّ يقتضي لغة أصولية، إلا أن الكاتب حرص -قدر الإمكان- على أن تكون عباراته سهلة، وأن يكون أسلوبه سلسا.

الكتاب به جادة علمية، تقتضى على القارئ الاطلاع عليه، والاستفادة من معالمه.

الناشر

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين.

شاع الحديث عن مقاصد الشريعة، وكثرت الكتابات فيها، وتنوعت تلك الكتابات بين الأصالة والتكرار. والمكثرون من الحديث عن مقاصد الشريعة في هذا العصر فريقان:

أحدهما: من أنصار الشريعة والمدافعين عنها الذين آلمهم الانحطاط الفكري، والتخلُّف المادي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وظنوا أن كثرة الحديث عن المقاصد سيُعيد للأمة وعيَها ومجدَها، وأن الحديث عن المقاصد يمثل العلاج السحري للمشكلات الفكرية والاجتماعية للأمة الإسلامية. ومما لا شكّ فيه أن فهم مقاصد الشارع في نصوصه وأحكامه، وحسن استعمالها في الاجتهاد النظري والتطبيق العملي في شؤون الحياة اليومية، يمثل مرتكزا أساسيا في الإصلاح الفكري، ولكن مشكلة العالم الإسلامي أعْقَدُ من أن يحلها الحديث النظري عن المقاصد. إنها مشكلة ذات أبعاد فكرية واجتماعية وخُلقية، وتحتاج في حلها إلى عمل متكامل بجهود عظيمة ومستمرة على جميع تلك المستويات.

وقد ابتدع بعض أصحاب هذا الفريق مصطلح "الاجتهاد المقاصدي"، وهو مصطلح "مُرْسَل" نخشى أن يؤدي شيوعه إلى أن يُصبح شعارا للمزايدة والتغطيّة على الاجتهادات المتسيِّبَة، وتظهر بذلك جدلية جديدة بين "الاجتهاد المقاصدي" و"الاجتهاد غير المقاصدي!" تشغل الأجيال قروناً من الزمن، على شاكلة الجدلية التي افتعلها الفلاسفة حول "العقل" و"النقل"، وجدلية "المصلحة" و"النص". أو أن ينتهي به الأمر إلى دعم نزعةٍ باطنية متنصلة من النصوص الشرعية.

والفريق الثاني: أصحابه منبهرون بالحضارة الغربية، وقصارى طموحاتهم السير في

فلك تلك الحضارة. وهم يعتقدون أن تطوير المجتمعات الإسلامية وإخراجها من حالة التَّيه والانحطاط التي تعيشها لا يتم من خلال الالتزام بالتعاليم الإسلامية، ولكن من خلال التقليد غير الواعي للحضارة الغربية. ولذلك تجدهم يسعون إلى تطويع أحكام الشريعة -من خلال التأويل التعسُّفي للنصوص الشرعية أو التعطيل الصريح لها- لتبرير السير في طريق ممسوخ، لا يكاد يأخذ من الحضارة الغربية المعاصرة سوى جوانب ضعفها. وقد قام أصحاب هذا الفريق باستغلال استدلال سفسطائي لنجم الدين الطوفي انتهى به إلى القول بتقديم المصلحة على النص، فاختطفوا تلك المقولة المائعة، وراحوا يمطِّطُونها في كل الاتجاهات التي يمكن أن تخدم أغراضهم. ولما كان موضوع المصلحة يمثل عنصراً محورياً في موضوع المقاصد الشرعية، فقد عمَّمُوا الكلام من المصلحة إلى المقاصد، وصارت مظلة المقاصد تُستعمل لتغطية الأفكار التي يريدون تبريرها، مثل تجويز الربا والاختلاط وزواج المرأة المسلمة من الرجل الكافر -كما وقع في إندونيسيا- واستنساخ القوانين الجنائية والمدنية الغربية، وغير ذلك من مفاسد الحضارة الغربية، بحجة أن ذلك من المصالح التي تقتضيها الحداثة والتطوُّر.

وابتدع أصحاب هذا الفريق مصطلح "الاجتهاد المصلحي"، وهو مصطلح فضفاض لا ينضبط، ويمكن أن يُدْخِل تحته من يريد ما يريد بحجَّة المصلحة.

إن الناظر في التراث المقاصدي يجد أن الإمام الشاطبي يُعدّ رائد التأليف في مقاصد الشريعة، ومؤسس البحث فيها، ويعدُّ كتابه الموافقات العمدة والمصدر الأول في الحديث عنها. وقد أبدع فيه، ولكن تشعُّب مسائله، وطول نفس مؤلفه فيه، يكاد يجعله حكرا على الباحثين والقراء أصحاب النفس الطويل. أما المصدر الثاني فهو كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وقد أجاد فيه وأفاد. وقد صدرت بعد ذلك مؤلفات كثيرة تضمنت فوائد وإضافات، إلا أن تركيزها على المصلحة والكليات الخمسة وبعض التقسيمات الشكلية يعيق تطور البحث في مقاصد الشريعة، ويقدمها في صورة مبتورة وغير واضحة المعالم.

لقد قدَّم الإمام الشاطبي مقاصد الشريعة في إطار نظري يقوم على تقسيمها إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وتقسيم مقاصد الشارع إلى أربعة أقسام: أولها: قصد الشارع في وضع الشريعة، والثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، والثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، والرابع: قصد الشارع في دخول المكلَّف تحت أحكام الشريعة.

وقدَّم محمد الطاهر ابن عاشور مباحث المقاصد من خلال إطار نظري يقوم على تقسيمها إلى قسمين: أحدهما: مقاصد التشريع العامة، جمع فيه بين الأوصاف العامة للشريعة والمقاصد العامة للأحكام الشرعية، والثاني: المقاصد الخاصة بالمعاملات بين الناس.

وقد ارتأيت تقديمها في إطار نظري مختلف يقوم على تقسيمها إلى ثلاثة محاور: أولها: مقاصد الخطاب الشرعي، وثانيها: مقاصد الأحكام الشرعية (العامة والخاصة)، وثالثها: مقاصد الشارع في منهج التشريع.

وفي اعتقادي أن هذا الإطار يقدم مباحث المقاصد في صورة منهجية واضحة ومتكاملة. وفضلاً عن تقديم مباحث المقاصد في هذا الإطار النظري الخاص، فإني قمت بتحرير كثير من المسائل التي يُكرِّر الكُتَّاب تداولها -عادة- تقليدا دون تمحيص.

أما منهجي في هذا الكتاب فيقوم على تجاوز التقسيمات الشكلية إلى التركيز على جواهر مسائل المقاصد، مع تحريرها وتحقيقها وضبطها. وسرت فيه على منهج الشاطبي في الإعراض عن المبالغة في الاعتناء بالتعريفات، مقتصرا على ذكر ما يضبط المعنى ويوضحه للقارئ. وعلى الرغم من أن موضوع الكتاب أصوليٌّ يقتضي لغة أصولية، إلا أني حرصت -قدر الإمكان- على أن تكون عباراته سهلة، وأن يكون أسلوبه سلسا.

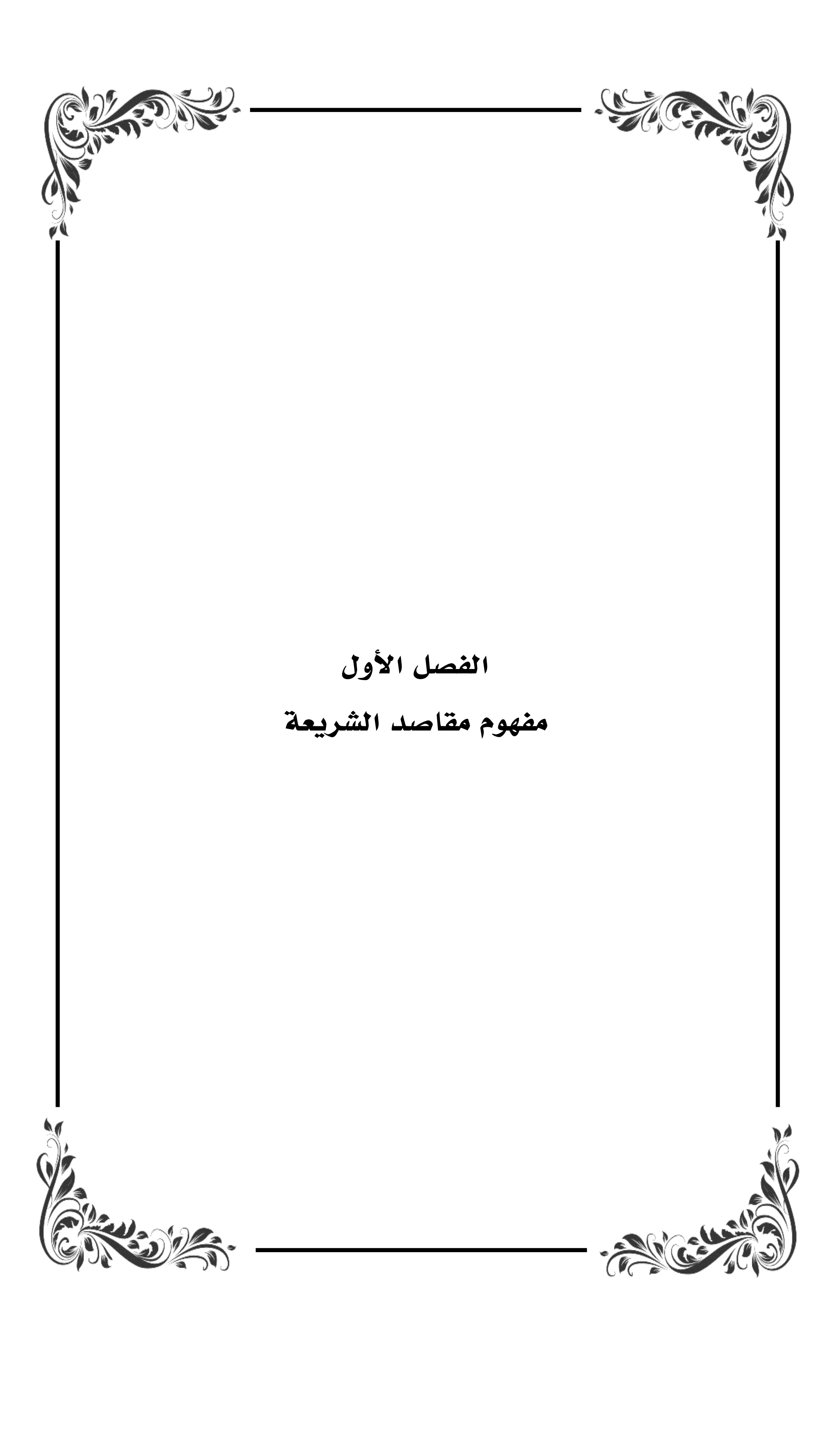
إن هذا العمل يمثل ثمرة سنوات طويلة من البحث وتقليب وجوه النظر في مسائل

المقاصد. وعلى الرغم من أنه قد يبدو للقارئ من فهرس الموضوعات أن مسائل الكتاب مشهورة ومطروقة، إلا أنه سيجد في ثناياه من التحقيق والتحرير والإضافات ما لا يجده في غيره.

وأنا مدين في عملي هذا لأصحاب الكتابات المقاصدية التي اطلعت عليها، وشاكر لأصحابها، سواء في ذلك ما كان منها جيدا وما كان ضعيفا: فالجيِّدُ منها أمدَّني بأفكار مفيدة، والضعيف منها بعث في نفسي روح النقد والبحث التي أوصلتني إلى استخلاص أفكار بديلة. وأخص بالذكر كتاب: **نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية** للدكتور جمال الدين عطية، فقد أثار إشكالات، وطرح تساؤلات كثيرة، أُضيفت إلى ما كان في نفسي من إشكالات وتساؤلات حول ما هو موجود في الكتابات المقاصدية، وصار ذلك دافعاً قوياً دفعني إلى البحث والتحرير، وكانت النتيجة خروج هذا الكتاب.

ختاماً، أحمد الله عز وجل على عونه وتوفيقه، وأشكر كل من ساعد في إنجاز هذا العمل، وأخص بالذكر فضيلة الدكتور ياسر السيد محمد عبد العظيم، وفضيلة الدكتور حامد عيسى مصطفى العسيلي على تفضلهما بقراءة أجزاء من مسوَّدة هذا الكتاب، وإبداء ملحوظاتهما القيمة حول ذلك.

أسأل الله عزّ وجلّ أن ينفع به، وأرجو من قارئه أن لا ينساني من صالح دعائه، وبالله التوفيق والهداية.



الفصل الأول

مفهوم مقاصد الشريعة

الفصل الأول

مفهوم مقاصد الشريعة

المبحث الأول: المفهوم اللغوي للمقاصد

المقاصد جمع مقصد، وهو مصدر ميمي مشتق من الفعل قَصَدَ يقصد قصدا ومقصدا.

من معاني "القصد" في اللغة: استقامة الطريق، والاعتماد، والأمُّ، والعدل، والتوسُّط، وإتيان الشيء. قال ابن جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجُّه والنهود والنهوض نحو الشيء.(١)

المصدر من الفعل قصد هو "القصد"، والمصدر الميمي هو المقْصَد (بفتح الصاد) إذا أردت المصدر بمعنى القصْد، والمقْصِد (بكسر الصاد) إذا أردت جهة القصد، واسم المفعول: المقصود، "ومعاني هذه الألفاظ متقاربة؛ لأن القصد -وهو المصدر- قد يُستعمل مرادا به اسم المفعول."(٢)

يرى النحاة أن معنى المصدر الميمي لا يختلف عن المصادر الأخرى،(٣) فيمكن استعمال "القصد" و"المقصد" بمعنى واحد. وكذلك الحال عند الأصوليين، حيث لا

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠) ج٣، ص٣٥٣-٣٥٥؛ الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة (بيروت: دار الفكر، ط٣، د. ت) ج٣، ص٦٢٨.

(٢) عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي/ مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م) ص١١-١٣.

(٣) فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ص٣١. ويميل الدكتور فاضل صالح السامرائي إلى عدم التطابق التام بين معنى المصدر العادي والمصدر الميمي؛ حيث يرى أن "المصدر الميمي في الغالب يحمل معه عنصر الذات، بخلاف المصدر غير الميمي فإنه حدث مجرّد من كل شيء"، وقد أورد أمثلة على ذلك تبيّن عدم التطابق في المعنى (ص٣٣). وما ذكره من الأمثلة ظاهر في ما ذهب إليه، ولكن اطراد ذلك في جميع المصادر يحتاج إلى استقراء واسع لإثباته.

يفرقون في الاستعمال بين القصد والمقْصَد والمقصود. فالشاطبي -مثلا- استعمل لفظ "القصد" في مقدمة كتاب المقاصد للدلالة على جميع الأنواع: مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الأحكام الشرعية، ومقاصد الشارع في منهج التشريع، ومقاصد المكلّف. واستعمل لفظ "المقصد" للدلالة على المعنى المراد من النص الشرعي.(١) ومن الشائع في الاستعمال التعبير بالقصد عن المقصود، فنقول: فلان كان قصده من هذا الفعل الإضرار بفلان، بمعنى أن الغرض من فعله الإضرار، وفلان مقصوده من هذا الكلام كذا وكذا، أي معنى كلامه كذا وكذا.

وقد ذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى أنه توجد فروق دلالية بين تلك الألفاظ يجب مراعاتها، حيث يرى أن لفظ "المقصود" يُستعمل في المعنى المراد من الكلام، ومنه قولنا: المقصود من الكلام كذا، أي مضمونه ومعناه. و"القصد" يُستعمل في معنى النية التي يصدر عنها القائل وتصدر منه، ومنه قولنا: فلان قصد بهذا وجه الله تعالى، أو قصد به الريّاء والسُّمعة. و"المقْصَد/ الغاية" يُستعمل بمعنى الغاية التي يهدف القائل إلى تحقيقها.(٢) والواقع أن هذا التفريق مجرد اجتهاد منه، ولا يوجد في اللغة أو الاستعمال العربي ما يدل على وجوب الالتزام به.

كما دعت الدكتورة سعاد كوريم إلى ضرورة التفريق بين "القصد" و"المقصد"، حيث يُستعمل "القصد" للمعنى المستفاد من النصوص الشرعية، ويُستعمل "المقصد" للغايات المقصودة من الأحكام الشرعية. وهي ترى أن أساس ذلك التفريق هو قاعدة "الزيادة في المبنى تفيد الزيادة في المعنى"، فتكون الزيادة في مبنى المصدر الميمي (المقصد) تفيد

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ج٢، ص٥، ١٩٦، ٢٢٤، وغيرها من الصفحات.

(٢) طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، السنة ٢٦، العدد ١٠٣، ص٤٦. وانظر أيضا: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م) ص٩٨.

زيادة دلالية على المعنى الذي يفيده المصدر المجرد "القصد".[١] وتتمثل تلك الزيادة -حسب رأيها- في التسلسل في الفعل، حيث إن التعامل مع النص الشرعي يكون على مرحلتين متتابعتين ومرتبطتين بعضهما ببعض. المرحلة الأولى: هي استخلاص المعنى من النص القرآني، وهي مرحلة تحديد "القصد" من النص القرآني، ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية: وهي استخلاص الغاية من ذلك الحُكم المستفاد من النص، وهي مرحلة تحديد "المقصد".[٢]

وهذه الدعوة مُنتَقَدَةٌ من عدّة أوجُه: أولها: أن قاعدة "الزيادة في المبنى تفيد الزيادة في المعنى" غير مُطَّردة، فضلا عن أنها لا تنطبق على هذه المسألة؛ لأن القاعدة تُستعمل في حال كون المعنى في أصله واحدا، مع إفادة أحد اللفظين زيادة في المعنى، مثل "صبر" و"اصطبر" (الصبر والاصطبار)، و"صنع" و"استصنع" (الصنع والاستصناع)، و"قتَل" و"قتَّل". أما في هذه المسألة فإننا بصدد الحديث عن أمرين مختلفين لا يمكن أن يُقال إن في أحدهما زيادة على الآخر. فالمعنى الأول هو: "المعنى المقصود من النص الشرعي، أي الـحُكْم الشرعي المستنبط منه"، والمعنى الثاني هو: "الغاية من الحكم الشرعي، أي الحِكْمة المبتغاة من تطبيقه". وهما أمران مختلفان يُستفادان من النص الشرعي بطريق مباشر أو غير مباشر، ولا يمكن أن يقال إن الثاني منهما فيه زيادة على الأول

---

(١) سعاد كوريم، "جدل العلاقة بين القصد القرآني والمقصد الشرعي: مقترح منهجي"، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة والاجتهاد: بحوث منهجية ونماذج تطبيقية (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي/ مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٨م) ص٨١-٨٢.

(٢) حيث تقول: "إن وهم المطابقة الذي أسس له عدم التفريق بين اللفظين على المستوى اللغوي، مضافا إليه عدم التفريق بينهما فيما يليه من مستويات أدى إلى استعمالهما على نحو تبادلي، ومن ثم إلى الخلط المنهجي بين مرحلتين متمايزتين من مراحل إدراك الدلالة، هما مرحلة إدراك قصد الشارع، أي تعيين المعنى المراد من بين المعاني التي يحتملها اللفظ، ومرحلة إدراك مقصده، أي تعيين الغاية التي من أجلها شرع الحكم." (ص٨٢-٨٣). وما ذكرته يخالف الواقع؛ فقد يرد في الشرع التنصيص على الحكمة من شرع الحكم ويكون ذلك مقرونا بالحكم الشرعي، وبذلك لا يكون تحديد المقصد من الحكم ثمرة لتحديد القصد من الخطاب.

حتى يُخَصَّ بالمصدر الميمي (المقصد).

والثاني: أن التسلسل الزمني بين معرفة المقصد من الخطاب الشرعي ومعرفة المقصد من الحكم الشرعي غير لازم وغير مطّرد، حيث نجد في بعض النصوص القرآنية الـحُكم (وهو القصد من الخطاب الشرعي) والـحِكمة (وهي المقصد من الـحُكْم الشرعي) يردان في وقت واحد.[١]

والثالث: أن التسلسل الزمني في الوقوع -حتى لو كان واقعا- ليس له علاقة أصلا بقاعدة "الزيادة في المبنى تفيد الزيادة في المعنى".

ونخلص مما سبق إلى أنه لا يوجد من الناحية اللغوية ما يوجب التفريق بين لفظي "القصد" و"المقْصَد" في الاستعمال.

والظاهر أن الذي دفع أولئك الباحثين إلى محاولة التفريق بين "القصد" و"المقصد" هو دفع ما يقع فيه الكُتَّاب في مقاصد الشريعة من التعميم والخلط بين مقاصد الخطاب الشرعي ومقاصد الأحكام الشرعية. ولا شك أن دفع ذلك التعميم والخلط أمرٌ مهم، ولكنه لا يتم بالتعسُّف في التفريق بين هذين اللفظين، ويكفي في دفعه تجنُّب استعمال العبارات العامة مثل مصطلح "مقاصد الشريعة" بإطلاق، والتعبير -بدلا من ذلك- بدقة عما يريده الشخص باستعمال مصطلحات: "مقاصد الخطاب الشرعي"، و"مقاصد الأحكام الشرعية"، و"مقاصد الشارع في منهج التشريع".

---

(١) مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، حيث ورد ذكر الحُكم والغاية منه في وقت واحد؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٨٥ ﴾ [البقرة: ١٨٥].

المبحث الثاني

المفهوم الاصطلاحي للمقاصد

المطلب الأول: مفهوم المقاصد في الكتابات المقاصدية

إذا رجعنا إلى الشاطبي -وهو المنظِّر الأول للمقاصد- نجد أنه لم يذكر تعريفا حديًّا للمقاصد.[١] والظاهر أن سبب ذلك يرجع إلى عدم اعتنائه بالتعريفات والحدود التي شغف بالتدقيق فيها بعض الفقهاء والأصوليين، بل نجده ينتقد ذلك الصنيع في مقدمات كتابه **الموافقات**.[٢] وهو يفضل بيان معنى المصطلح ببيان المفردات التي تندرج تحته والتمثيل لها، بدلا من البحث عن التعريفات الحدِّيّة الجامعة المانعة. وليس من منهجه -في كتاب الموافقات- ذكر تعريف لجميع المصطلحات التي يوردها، وإنما يشير إلى تعريف المصطلح إذا اقتضى المقام ذلك، أما إذا كان المصطلح واضحا أو لم يكن المقام مقتضيا لذكر التعريف، فإنه يُعرض عن ذكره. وحتى في الحالات التي

---

(١) على خلاف ما هو شائع بين الباحثين من أن الشاطبي لم يضع تعريفا حديا لمقاصد الشريعة، يرى الدكتور عز الدين بن زغيبة أن الشاطبي قد عرف مقاصد الشريعة، ولكنه جزَّأ التعريف إلى جزأين في مكانين مختلفين يُكمِّل كلُّ واحد منهما الآخر. الجزء الأول هو قوله: (... إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء). والجزء الثاني هو قوله: (القصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا.) (عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص٤١-٤٣).
ومن الواضح أن ما نقله الدكتور عز الدين بن زغيبة من كلام الشاطبي ليس تعريفا بمعناه المنطقي، وإنما هو بيان للمقاصد بذكر مفرداتها، وفيه تنصيص على المقصد الأساس من وضع الشريعة في ذاتها، وهو تحقيق المصالح الأخروية والدنيوية، وبيان الوجه الآخر لهذا المقصد وهو إخراج المكلَّف عن داعية هواه؛ لأن الصلاح لا يتحقق إلا بذلك. ومعلوم أن من منهج الشاطبي -كما نص عليه في مقدمات كتاب الموافقات وفي مواضع أخرى منه- عدم الاعتناء بالتعريفات الحدية، بل تحفُّظه على السعي إلى تحصيلها والالتزام بها.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٥٩.

يذكر فيها التعريف نجده لا يحرص على التدقيق فيه، بل يكتفي بإيراد ما يوضح المعنى.

وقد وضّح الشاطبي مفهوم المقاصد بذكر مفرداتها التي جمعها في محورين: أحدهما: قصد الشارع، والثاني: قصد المكلَّف. وأدرج تحت محور قصد الشارع أربعة أنواع: **أولها**: "قصد الشارع في وضع الشريعة".[١] ومجمل ما جاء فيه بيانٌ لكون الشارع إنما وضع الشريعة لتحقيق مصالح الخلق بمراتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؛ والحديث عن العلاقة بين المصالح والمفاسد، ومراتب كل منهما. **والثاني**: "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام"،[٢] وهو بحثٌ في بعض طرق وضوابط فهم النصوص القرآنية. **والثالث**: "قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها"،[٣] وهو حديثٌ عن خصائص التكاليف الشرعية وعلاقتها بالمكلَّف، من حيث القدرة على الالتزام، ومن حيث المشقة الناتجة عن التكليف. **والرابع**: "قصد الشارع في دخول المكلَّف تحت أحكام الشريعة".[٤] تحدث فيه عن:

(١) العلاقة بين قصد الشارع من شرع الأحكام وقصد المكلَّف عند تطبيق تلك الأحكام والالتزام بها، حيث ينبغي على المكلَّف -حتى يصح التزامه- أن يكون قصدُه تبعا لقصد الشارع لا مناقضا له.

(٢) علاقة الأحكام الشرعية بحظ المكلَّف وأثر ذلك في صحة الالتزام، وطريقة تنفيذه.

(٣) عموم الشريعة لجميع المكلفين ولجميع أفعالهم وجوانب حياتهم ومرجعيتها في كل ما يعنّ لهم.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٧ وما بعدها.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٤٩-٨٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٨٢-١٢٨.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص١٢٨-٢٤٥.

أما المحور الثاني فهو "مقاصد المكلَّف في التكليف"،[١] وفيه تفصيل الحديث عن مقاصد المكلَّف في القيام بالتكاليف الشرعية، وعلاقة ذلك بقصد الشارع.

أما محمد الطاهر ابن عاشور، فإنه على الرغم من أنه نحا في تعريف المقاصد منحى التركيز على الحِكَم والمصالح المرعيّة في تشريع الأحكام، إلا أنه لم يحصرها في ذلك، بل زاد عليها الأوصاف العامة للشريعة. وقد قسّم المقاصد إلى قسمين:

القسم الأول: مقاصد التشريع العامة:[٢] وقد جمع فيه بين الأوصاف العامة للشريعة، والمقاصد العامة للأحكام الشرعية. **فذكر من الأوصاف العامة للشريعة ما يأتي**:

(١) كون الشريعة مبنيَّة على السماحة،

(٢) اتّصاف الشريعة بالعموم من حيث الأشخاص والأزمان والأماكن،

(٣) أن الشريعة الإسلامية لم تشتمل على ما فيه نكاية بأتباعها، فهي قاصدةٌ طريقَ التيسير والرفق،

(٤) أن الشريعة ليست قاصدة إلى تغيير جميع عوائد البشر، بل سارت على تغيير ما كان منها فاسداً، وتقرير ما كان منها من باب المعروف،

(٥) ابتناء الأحكام الشرعية على المعاني والأوصاف لا على الأشكال والأسماء، وقبول ما تبيَّن منها ابتناؤه على معنى معقول القياس عليه،

(٦) إبطال الشريعة للتحيّل على أحكامها، وسدها ذرائع الفساد، لأن في كليهما إبطالٌ لمقاصد الشارع من شرع الأحكام،

(٧) أن الشارع قصد إلى تجنُّب التفريع في أحكام المعاملات في وقت التشريع

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٢٤٦-٢٩٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٨٩-٣٠٢

تحقيقا للمرونة في هذا المجال، وتجنُّبا لما قد ينتج عن التفصيل من حرج على الأجيال التي تأتي في المستقبل.

أما المقصد العام من الأحكام الشرعية -عنده- فهو: القصد إلى حفظ نظام الأمة الإسلامية وتحقيق الصلاح في جميع مجالات الحياة الإنسانية، واستدامة ذلك الصلاح. ويكون ذلك بتحقيق صلاح الإنسان القائم على ذلك النظام.

وقد ذكر عنصرا يجمع بين كونه وصفا عاما من أوصاف الشريعة، وكونه مقصدا عاما من مقاصد أحكامها، وهو مراعاة الفطرة: فهو وصف من الأوصاف العامة للشريعة من جهة كون الشريعة مبنيَّة على الفطرة؛ بمعنى موافقة جميع أحكامها لما تقتضيه فطرة الإنسان السليمة. وهو مقصد من مقاصد الأحكام من جهة كون تلك الأحكام قاصدة إلى حفظ الفطرة وصيانتها من كل خرق أو اختلال.[١]

القسم الثاني: مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس: تحدَّث فيه عن مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، والمقصد من العقوبات.[٢]

والمقارنة بين الشاطبي وابن عاشور في مضمون المقاصد تُظهر أن الشاطبي قد أخذ مصطلح "الشريعة" بمعناه العام الشامل لأحكام العبادات والمعاملات والعادات. أما ابن عاشور فإنه يستخدم مصطلح "الشريعة" بمعنى خاص هو الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات والآداب الاجتماعية، وهي الأحكام والتشريعات المتعلقة بمصالح الحياة الدنيا. أما ما يتعلق بمصالح الحياة الآخرة، ومنها العبادات والأخلاق الفردية، فإنه لا يدرجها ضمن مجال بحثه في مقاصد الشريعة. وقد صرح بذلك في مقدمة كتابه، حيث

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٨٩-١٩٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣١٧-٣٨٤.

يقول: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تُخَصّ باسم الشريعة ... كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تُسمَّى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع؛ لذلك فقد اصطلحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي، وقد خصصتها بتأليف سميته أصول نظام المجتمع في الإسلام."[١]

وبناء على هذا الاختلاف في الاصطلاح حصر ابن عاشور حديثه في مقاصد الشريعة في جانب المعاملات والعادات وما ينتج عنها من مصالح في الدنيا، ولا يتحدث عن البُعْد التّعبُّدي في تلك المعاملات والعادات. أما الشاطبي فجاء حديثه في المقاصد شاملاً لجميع مناحي الشريعة بمعناها الواسع، ولا يخلو حديثه عن المعاملات والعادات من إبراز الجانب التّعبُّدي فيها، كما يربط مصالح الدنيا ومفاسدها بما تؤول إليه من مصالح ومفاسد في الدار الآخرة. كما أنه لم يقتصر على مقاصد الأحكام الشرعية، بل تحدث أيضا عن مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الشارع في منهج التشريع.

وبعد ابن عاشور، نجد علال الفاسي ينحو أكثر إلى حصر مقاصد الشريعة في مقاصد الأحكام، حيث عرّفها بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حُكْم من أحكامها."[٢] وقد شاع هذا التضييق في مفهوم المقاصد عند غالب الكتَّاب المعاصرين، حيث إن الناظر في كتاباتهم حول المقاصد يلاحظ إطلاقهم هذا المصطلح على الكليات الخمسة (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال)، والمصالح بمراتبها الثلاث (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٢٤.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م) ص٣.

والحِكَم والمصالح التي يُراد تحقيقها من الأحكام الشرعية.[(١)]

المطلب الثاني: المفهوم الشامل للمقاصد

بعد عرض ما ذكره كُتاب المقاصد عن مفهومها الاصطلاحي، نخلص إلى أن مصطلح "المقاصد" بمعناه العام يشمل محورين أساسين: أحدهما: مقاصد الخَلْق، والثاني: مقاصد التشريع (الشريعة).

أولاً: **مقاصد الخَلْق**: هي مقاصد الشارع من خلق الإنسان، وهي التي نجدها في الآيات التي تتحدث عن الغرض من خلق الجن والإنس، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]. والآيات التي تتحدث عن الاستخلاف، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٠]. والآيات التي تتحدث عن الأمانة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢]. والآيات التي تتحدث عن الابتلاء، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ﴾ [هود: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾﴾ [الملك: ٢].

ثانياً: **مقاصد الشريعة**: هي المقاصد المتعلقة بالتشريع السماوي. والنظر في مدلول

---

(١) انظر مثلا: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م). عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (القاهرة: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م). محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م). عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦).

مصطلح "مقاصد الشريعة" يبيّن لنا أنه يتضمن ثلاثة أمور: أولها: مقاصد الخطاب الشرعي، والثاني: مقاصد الأحكام الشرعية، والثالث مقاصد الشارع في منهج التشريع. ومجموع هذه العناصر الثلاثة يشكل "مقاصد الشريعة الإسلامية" في مدلولها الاصطلاحي. أما مقاصد المكلفين فيتم تناولها بشكل مستقل.

١- **مقاصد الخطاب الشرعي**: هي المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي الذي يُنْشِئُ حُكما من الأحكام الشرعية، أو يؤسِّسُ لمبدأ من المبادئ، أو يُخبر عن حقيقة من الحقائق. ومن أبرز العناصر المتعلقة بمقاصد الخطاب الشرعي معرفة حكم التصرفات التي يقوم بها الإنسان بين الأمر الذي يشمل الإيجاب والندب، والنهي الذي يشمل التحريم والكراهة، والإباحة، والحكم على التصرف بالصحة أو البطلان، ومعرفة أسباب التكاليف الشرعية وشروطها وموانعها.

٢- **مقاصد الأحكام الشرعية**: هي الحِكَمُ (جمع حِكْمة) والمصالح التي شُرعت الأحكام الشرعية لتحقيقها.

٣- **مقاصد الشارع في منهج التشريع**: هي الأمور التي راعاها الشارع في منهج تشريع الأحكام، وأبرزها: مراعاة الفطرة، والتيسير والسماحة، وعموم الشريعة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، ومراعاة مآلات الأفعال والأحكام.

وفي ما يأتي أمثلة للتمييز بين الأنواع الثلاثة من مقاصد الشريعة:

١-في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ [البقرة: ١٨٣]. المقصد من هذا الخطاب الشرعي هو إيجاب الصوم على من توفّرت فيه شروطه، أما المقصد من هذا الحُكم الشرعي فهو تحقيق التقوى.

٢-في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ

﴿وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٨٥﴾ [البقرة: ١٨٥]. المقصد من الخطاب هو إيجاب الصوم على المكلَّف المستطيع، وجواز الإفطار للمريض والمسافر مع القضاء. والمقصد من الصيام -كما نصت عليه الآية السابقة- تحقيق التقوى. والمقصد من الترخيص في الفطر للمريض والمسافر التيسير عليهما ورفع الحرج عنهما، وهو مقصد متعلق بمنهج التشريع.

٣-في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩﴾ [البقرة: ١٧٨ – ١٧٩].

نجد أن من مقاصد هذا الخطاب الشرعي: مشروعية القصاص في القتل، واستحقاقُه على الجاني إلا في حال العفو، ومشروعية العفو عن الجاني. وفي الآيات بيان للمقصد من مشروعية العفو عن الجاني وهو التخفيف عليه والرحمة به، وهو متعلق بمقاصد الشارع في منهج التشريع. وفيها بيانٌ للمقصد من حُكم القصاص وهو حفظ النفوس.

٤-في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١﴾ [المائدة: ٩٠ – ٩١].

نجد في الآية الأولى بيان المقصد من هذا الخطاب الشرعي، وهو تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام. وفي الآية التالية لها بيانٌ لبعض مقاصد الحكم بتحريم الخمر والميسر، وهي تجنُّب ما ينتج عنهما من فساد العلاقة بين المسلمين والصدّ عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة.

إن هذا التقسيم الثلاثي للمقاصد (مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الأحكام الشرعية، ومقاصد الشارع في منهج التشريع) ضروري من الناحية المنهجية لتجنب الخلط والالتباس الذي يقع في كثير من الكتابات حول مقاصد الشريعة. وتظهر الحاجة إليه في جوانب، منها:

أولاً: حسن فهم مشروع الشاطبي في مقاصد الشريعة، حيث إن الشاطبي ضمّن كتابه في مقاصد الشريعة هذه الأنواع الثلاثة، وإن لم ينصّ على التمييز بينها ولم يفصل بينها، ولكن النظر الفاحص لمضمون الكتاب يجدها كذلك.

ثانياً: تجنُّب الخلط الواقع في كتابات المعاصرين حول طرق معرفة مقاصد الشريعة، خاصة عندما يتبنون المسالك التي ذكرها الشاطبي، فيقعون في اضطراب عند محاولة تطويعها للكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية، في حين أن الشاطبي قصد بأغلبها معرفة مقاصد الخطاب الشرعي وليس الأحكام الشرعية.

ثالثاً: أنه يرسم صورة واضحة لموضوع مقاصد الشريعة، ويمكِّنُنا من الحديث عن التعليل بمقاصد الشريعة بصورة دقيقة تفصل بين التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية وبين التعليل بمقاصد الشارع المتعلقة بمنهج التشريع.

العلاقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة:

مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة بينهما تداخل وتكامل: فمقاصد الخلق هي التي خُلِق الإنسان من أجلها، والشرائع أنزلت لتحقيق تلك المقاصد؛ فالشريعة بالنسبة إلى مقاصد الخلق وسيلة لتحقيق تلك المقاصد، وجزئيات الأحكام الشرعية وسائل لتحقيق مقاصد عامة وخاصة. الشريعة بوصفها الكلي وسيلة بالنسبة إلى مقاصد الخلق، وجزئيات الشريعة وسائل لتحقيق مقاصدها العامة.

إن عبادة الله تعالى، وما يتعلق بها من الابتلاء والتكليف، هي المقصد من الخلق:

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾﴾ [الملك: ٢]، وإنزال الشرائع لهداية الناس إلى أقوم السُّبُل هو الوسيلة إلى تحقيق تلك العبودية؛ لأن مقتضى العبادة إخراج المكلَّف عن داعية هواه، "بمعنى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال."(١)

وعمارة الأرض وسيلة لتحقيق العبودية، وليس مقصداً من مقاصد الخلق، فالله تعالى استعمر الناس في الأرض ليبلوهم أيهم أحسن عملاً، بمعنى تحقيق العبودية لله تعالى، وليس الاستعمار في الأرض مقصدا في ذاته، ولذلك لم يرد بصيغة المقصد، وإنما ورد بصيغة الإخبار: ﴿۞ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾ [هود: ٦١].

والاستخلاف إذا أخذناه بمعنى أن الإنسان جُعل خليفة الله في الأرض فإنه بهذا المعنى يمكن عَدُّه من مقاصد الخلق، أما إذا أخذناه بمعنى أن الله تعالى جعل البشر يخلف بعضهم بعضا -وهو الراجح- فلا يكون الاستخلاف مقصدا من المقاصد، بل مجرد إخبار عن واقعة خلق الإنسان واستعماره في الأرض.

المطلب الثالث: إثبات المقاصد في تشريع الأحكام وتطبيقها

كونُ الشارع الحكيم خلق الكون والإنسان لمقاصد، وأنزل الشرائع السماوية لمقاصد سامية، أمرٌ ظاهرٌ من نصوص القرآن الكريم. وكون الشارع الحكيم يراعي مقاصد الأحكام عند تطبيقها في الواقع أمرٌ ثابت في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وأفعال الصحابة رضي الله عنهم.

---

(١) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) ص١٠٩.

أما عن مقاصد خلق الكون وخلق الإنسان، فالقرآن الكريم ينص على ذلك في مواطن متعددة، منها: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

وأما عن المقصد من إنزال الشرائع وإرسال الرسل، فقد قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ۝١٦٥﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾ [الحديد: ٢٥].

أما عن مقاصد تفاصيل الأحكام الشرعية، فقد وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية نصوص كثيرة تتحدث عن مقاصد تلك الأحكام، مثل مقاصد الطهارة والصلاة والصوم والحج والزكاة والكفارات والعقوبات، وغيرها. وسيأتي ذكر شيء من ذلك في المبحث المتعلق بالمقاصد الخاصة.

وأما عن مراعاة مقاصد الأحكام عند تطبيقها، فإنه يظهر بجلاء في الرُّخص الشرعية، ومراعاة المآلات، والموازنة بين المصالح والمفاسد عند تشريع الأحكام وتطبيقها. وسيأتي بيان هذا في الفصل الخاص بمقاصد الشارع في منهج التشريع.

وأما عن تطبيقات الصحابة رضي الله عنهم في مراعاة المقاصد في تطبيق الأحكام الشرعية، فهي كثيرة، نورد منها بعض الأمثلة فقط. فمنها فعل عمر رضي الله عنه في النهي عن التزوُّج من الكتابيات، وعدم إعطائه المؤلفة قلوبهم من الزكاة؛ وذلك عندما رأى عدم تحقُّق المقصد منهما. وسيأتي الحديث عن هذين الموضوعين في المبحث المتعلق بفائدة معرفة مقاصد الشريعة.

ومن ذلك فعل عثمان بن عفان رضي الله عنه في ضوال الإبل. عن زيد بن خالد

الجُهَنِيّ، قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنِ اللُّقَطَةِ، فَقَالَ: "اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَشَأْنَكَ بِهَا". قَالَ: فَضَالَّةُ الْغَنَمِ؟ قَالَ: "هِيَ لَكَ، أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ". قَالَ: فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ قَالَ: "مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرِدُ الْمَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ، حتى يلقاها ربها."[1] ففي هذا الحديث نهي عن التقاط ضالة الإبل، وبيان العلة في ذلك، وهي كونها لا تحتاج إلى رعاية ولا يُخشى عليها الضياع.

ولكن الأمور تغيرت بعد ذلك، فقلَّت الأمانة وظهرت الخشية على ضياع ضوَّال الإبل، فأمر عثمان بن عفان رضي الله عنه بالتقاطها. لقد كان المقصد من النهي عن التقاط ضوال الإبل هو كونُها لا يُخشى عليها من الضياع، أمَّا وقد صارت عُرضة للضياع، فقد زال المقصد من النهي، وأصبح الالتقاط هو الذي يحقق المقصد. روى مالك في الموطأ أنه سمع ابن شِهَابٍ يقول: "كَانَتْ ضَوَالُّ الْإِبِلِ فِي زَمَنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلاً مُؤَبَّلَةً، نَتَايِجُ لاَ يَمَسُّهَا أَحَدٌ، حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، أَمَرَ بِتَعْرِيفِهَا، ثُمَّ تُبَاعُ. فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا، أُعْطِيَ ثَمَنَهَا."[2]

المطلب الرابع: العلاقة بين المقاصد والمصالح

ذكر محمد الطاهر ابن عاشور أن المصلحة مشتقة على صيغة الـمَفْعَلَة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، فهي تدلّ على شيء فيه صلاح قوي.[3]

وقد ذكروا في تعريف المصلحة أنها: المنفعة، واللذة، والمسرة، والفرح، والنعيم. وهذا كلُّه متضمَّن في المصحلة، ولكنه ليس هو المصلحة دائما؛ لأن الإنسان قد يلتذُّ

---

(١) صحيح ابن حبان، كتاب اللقطة، باب: ذكر البيان بأن المرء ممنوع من أخذ ضوال الإبل دون غيرها من سائر الضوال.

(٢) موطأ مالك، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٠٣.

بالضار، كمن يتلذذ بالمخدرات ويدخله بذلك مسرَّة وإن كانت زائفة، ومن يتلذذ بالزنا، ومن ينتفع بالمال المسروق أو المغصوب. وجميع ذلك ليس فيه صلاح، بل فيه فساد عظيم. كما أن الإنسان قد يغتم بأشياء ويكرهها ويتألم لحصولها وفيها مصلحة له، وقد قال الله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٦]. والعقوبات الشرعية فيها أَلَـمٌ للجاني، ولكنها مصلحة له وللمجتمع؛ لأنها تُسهم في إصلاحه وفي حفظ المجتمع.

إن المراد بالمصلحة في ميزان الشرع ما يحصل به صلاحٌ مادي ومعنوي للإنسان. فمن المصلحة ما يُصلح به الإنسانُ حياتَهُ المادية، أي يُقيم به جسده، ومنها ما تصلح به حياته الروحية بتحقيق مستلزمات العبودية لله تعالى، ومنها ما تصلح به حياته المعنوية من أسباب راحة البال وسعادة النفس واستقرار الحياة الاجتماعية، ويكون ذلك بالتزام القيّم والضوابط الخلقية والسلوكية. ومعلوم أن الصلاح لا يكون إلا بالعيش وفق شريعة الله تعالى التي تعبَّد الناسَ بها.

نخلص مما سبق إلى أن المصلحة هي: ما يُصلح الإنسان في روحه وجسده وحياته الاجتماعية على الطريق الذي رسمته شريعة الله عز وجل.

والمفسدة ما يكون مآلُهُ فسادا مادياً أو معنوياً؛ بأن يدخل على الإنسان الفساد في دينه أو في جسده أو في جانبه النفسي أو في حياته الاجتماعية.

وقد عبّر القرآن الكريم عن المصلحة بالخير والبِرّ والنفع والحسنات، وعبَّر عن المفسدة بالإثم والشرّ والضرّ والسيئات. قال عز الدين بن عبد السلام: "ويُعبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مُضِرَّات سيِّئات. وقد غلب في القرآن

استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد."[١]

وقد تبين من خلال الحديث عن مفهوم مقاصد الشريعة أنها تتنوع إلى ثلاثة أنواع: مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الشارع في منهج التشريع، ومقاصد الأحكام الشرعية.

أما مقاصد الخطاب الشرعي فإنها لا تمثل المصالح في ذاتها، ولكنها هي الطريق الموصل إلى تحقيق مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة، حيث إن مصالح الإنسان مُتَضّمَّنة في النصوص الشرعية: فما تطلبُ نصوصُ الشريعة فعلَهُ هو مصلحة لابد منها لاستقامة حياة الإنسان الروحية والمادية، وما تنهى نصوص الشريعة عن فعله هو مفسدة لحياة الإنسان الروحية والمادية، وما تبيحه تلك النصوص هو مصالح يستعين بها الإنسان على صلاح حاله في هذه الحياة، فيأخذ منها حسب رغبته وحاجته وظروفه.

وأما مقاصد الشارع المتعلقة بمنهج التشريع فهي المعالم التي جاء التشريع الإسلامي على وفقها حتى تُحقق نصوصُ ذلك التشريع وأحكامُه للإنسان مصالحه الشرعية التي تُصْلِح حالَهُ في الدنيا ومآلَهُ في الآخرة.

وأما مقاصد الأحكام الشرعية فإنه عند مقارنة مفهومها بمفهوم المصلحة يتبين أن بينهما تشابهاً وتوافقاً، فمقاصد الشارع من أحكامه هي تحقيق المصالح الشرعية للإنسان بما يصلح حاله في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة. ومن هنا كان المقصد العام للأحكام الشرعية هو درء المفاسد وجلب المصالح.

---

(١) عز الدين بن عبد السلام، القواعد الكبرى، تحقيق الدكتور نزيه حماد والدكتور عثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ج١، ص٧.

المطلب الخامس: علاقة النص بالمقصد والمصلحة

ظهرت فكرة تقديم المصلحة على النص عند الطوفي. وقد كانت مجرد دعوى، وظلت نشازا من القول لا يلتفت إليها أحد إلى القرن العشرين من التاريخ الميلادي، حيث وجدت من يروج لها بحسن قصد أو بسوء قصد، ثم وجدت أنصارا في بلدان مختلفة من أبرزها إندونيسيا، حيث ارتكز عليها التيار المسمى بـ"الإسلام الليبرالي". ومع شيوع الحديث عن مقاصد الشريعة امتدت تلك الدعوى إلى مجال المقاصد وبدأ الحديث عن تقديم المقاصد على النصوص. والمقولتان وجهان لعملة واحدة. ولما كان كلام الطوفي هو أساس هذه الدعاوى فإن أفضل طريق لنقدها هو نقد كلام الطوفي المؤسس لها.

تحدث الطوفي عن قضية تقديم المصلحة على النص والإجماع في معرض شرحه لحديث "لا ضرر ولا ضرار". والناظر فيما كتبه يجده أحياناً يكون معتدلاً ضابطاً لكلامه وأحياناً أخرى يبلغ غاية الشطط، حتى تظن أنه لم يكتب ما كتبه في حال عقلية واحدة! وقد ورد في كلامه اضطراب وتناقض بما يفقده المصداقية، ويجعله مجرد دعاوى افتراضية تخالف ما هو واقع وثابت في الشريعة. وفيما يأتي أبرز مواضع اضطرابه وتناقضه:

١- نجده -في معرض سعيه إلى إثبات أن رعاية المصلحة أمر قطعي- يتحدث عن أن نصوص الشريعة جاءت برعاية المصالح إجمالاً وتفصيلاً، ويذكر آيات كثيرة من القرآن الكريم تدل على رعاية المصالح، ثم يقول: "وبالجملة فما من آية من كتاب الله عز وجل إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح."[(١)] وكذلك السنة النبوية "لأنها بيان الكتاب، وقد بيّنا اشتمال كل آية منه على مصلحة، والبيان على وفق المبيَّن."[(٢)] وعلى

---

(١) نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، كتاب التعيين في شرح الأربعين، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان (بيروت: مؤسسة الريان/ مكة: المكتبة المكية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) ص٢٤٣.

(٢) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٤٣-٢٤٤.

النقيض من هذا الكلام نجده في معرض سعيه إلى إثبات تقديم المصلحة على النصوص الشرعية في المعاملات والعادات، وادعاء أن المصلحة يجب أن تكون هي المعيار الوحيد في الحكم عليها، يصف النصوص الشرعية بأنها مُبْهَمَة، ويشكِّك في كونها تؤدي إلى تحقيق المصالح، فيقول: "ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقا إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مُبْهَم يحتمل أن يكون طريقا إلى المصلحة، ويحتمل أن لا يكون."[(١)] ويبلغ غاية الشطط ومنتهى الزلل حين يزعم أن النصوص الشرعية هي سبب الخلاف المذموم، ولذلك ينبغي تركها، وأن المصلحة حبل الله المتين الذي ينبغي التمسك به، فيقول: "النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه ولا يُخْتَلَفُ فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى. وقد قال الله عز وجل: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]."[(٢)]

هكذا أصبحت المصلحة هي حبل الله المتين الذي إذا تمسكنا به لم نتفرق، ونصوص القرآن الكريم والسنة النبوية هي التي جعلت المسلمين يفرقون دينهم ويكونون شيعا، فينبغي تركها وتقديم المصلحة عليها!

وانظر إلى التناقض: عندما أراد إثبات القول بقطيعة رعاية المصلحة مدح النصوص الشرعية وذكر أنها كلها تحتوي على المصالح، وبذلك يُثبت كون رعاية المصلحة أمرا قطعيا. وعندما أراد إثبات تقديم المصلحة على النص انقلب وبدأ يقدح في النصوص الشرعية وجعلها سبب التفرق المذموم، وشكَّك في إمكانية تحقيقها للمصالح!

٢- على الرغم من أن الطوفي يكرر في مواضع كثيرة أن قوله بتقديم المصلحة على النص إنما هو من باب التخصيص والبيان للنصوص، لا من باب الإلغاء لها، إلا أنه

---

(١) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٧٢.

(٢) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٥٩-٢٦٠.

عند اقترابه من نهاية الحديث عن المسألة يصرح بأن طريقته "ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدَّرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام."[١] ومقتضى هذا الكلام إلغاء النصوص فيما يتعلق بالمعاملات والعادات. ولكنه بعد هذا الكلام بقليل يناقض نفسه مرة أخرى فيقول عن حال اختلاف النص مع المصلحة: "وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جُمِعَ، مثل أن يُحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال دون بعض، على وجه لا يُخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، فإن تعذَّر الجمعُ بينهما قُدِّمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ "لا ضرر ولا ضرار" وهو خاص في نفس الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه."[٢] ومقتضى هذا الكلام أننا إذا وجدنا نصا يؤدي إعمالُهُ إلى إحداث ضرر، فإنه يُنْظَر إذا أمكن الجمع بينه وبين حديث "لا ضرر ولا ضرار" بأن يُطبَّق ذلك النص بطريقة تنفي الضرر، فعلنا ذلك، وإن لم يمكن إعمالُهُ إلا بإحداث ضرر فإنه يُقدَّم نص "لا ضرر ولا ضرار" على النص الآخر لكونه خاصا بنفي الضرر. وهذا في الواقع نوع من الموازنة بين النصوص الشرعية، وليس من باب تقديم المصلحة على النص الشرعي. وإذا كان الأمر في حقيقته مجرد جمع وموازنة بين النصوص الشرعية، فلماذا الجعجعة الكبيرة التي أقامها على تقديم المصلحة على النص وهي في النهاية لا تنتج طحينا، ولا وجود لها في واقع الأمر؟!

٣- يقول إن مبدأ رعاية المصلحة -أو ما يسميه دليل المصلحة- يُعدُّ مُخصِّصا للنصوص الشرعية التي تُعارِضُه، ومع ذلك يجعلهما شيئين متقابلين يخضعان للترتيب والتقديم والتأخير، فيقول بتقديم ما يسميه دليل المصلحة على النصوص الشرعية. يقول عن النص والإجماع: "إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها. فإن وافقاها فبها

---

(١) الطوفي، كتاب التعيين ، ص٢٧٤.

(٢) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٧٧.

ونعمت، ولا نزاع إذْ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي: النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام "لا ضرر ولا ضرار"، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدَّم السنة على القرآن بطريق البيان."[١]

وهذا كلام متناقض، فمن المعلوم أن المخصِّص (بالكسر) والمخصَّص (بالفتح) متممان لبعضيهما البعض ويُعدان جزئين لكلام واحد، وذلك أن العام لم يُرَدْ به العموم، وما ورد النص الخاص بإخراجه من العام لم يكن دخوله في العموم مقصودا، ولذلك يعتبر التخصيص من باب البيان، حيث يكون المبيِّن (بالكسر) جزءا متمِّما للمبيَّن (بالفتح)، ولا يصح القول إن أحدهما مُقدَّم على الآخر؛ لأنهما عنصران يُتمِّم بعضهما البعض. ومعلوم في أصول الفقه أن التخصيص من باب الجمع بين الأدلة، وليس من باب تقديم دليل على آخر، وإنما يكون التقديم في حال التعارض الذي لا يمكن معه الجمع. ومن المعلوم أن السنَّة التي تُبيِّن القرآن الكريم بالتخصيص أو التقييد أو غيرهما من أوجه البيان لا يُقال إنها قُدِّمت على القرآن الكريم، بل هي بيَّنت كيفية العمل بالنص القرآني، فصارت جزءا مُتمِّما لذلك النص.

٤- يقول عن النص والإجماع: "إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها... وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما."[٢] وهذا يعني أن نصوص الشرع تأتي بما يخالف المصلحة في المعاملات والعادات، وأن الإجماع ينعقد على تجويز فعل الضرر، ولذلك ينبغي ردّ النصوص الشرعية والإجماع، وتقديم المصلحة المدَّعاة عليهما. وهذا افتراض باطل ينقضه هو نفسه في مواضع منها قوله: "وبالجملة فما من آية من كتاب الله عز وجل إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح."[٣] فكيف يقال إن النصوص

(١) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٣٨.

(٢) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٣٨.

(٣) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٤٣.

الشرعية كلها تشتمل على المصالح، ثم يأتي الزعم بأن النصوص الشرعية تخالف المصالح؟ هذا عين التناقض والاضطراب.

الواقع أنه لا يمكن أن يوجد نص شرعي صحيح يأمر بفعل الضرر أو يجوِّز ذلك؛ لأن الشريعة هداية ورحمة وحكمة، قال تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال تعالى عن الرسول ﷺ: ﴿يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. نعم، قد يحصل ضرر من تطبيق نص/حكم شرعي، ولكن ذلك لا يعني أن النص هو الذي جاء بالضرر، وإنما وقع الضرر لعوامل خارجية لابست تطبيق ذلك النص. وقد أرشدتنا النصوص الشرعية إلى كيفية التعامل مع هذه الحالات، وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن الرخصة وعن الموازنة بين المصالح والمفاسد. ومن التخليط القول إن المصلحة عارضت النص الشرعي؛ لأن النص الشرعي لم يرد أصلا بالضرر ومعارضة المصلحة، ولكن وقع الضرر وفاتت المصلحة بسبب عوامل خارجة عن النص. ولا نقول في هذه الحال إننا نقدم المصلحة على النص أو نقدم النص على المصلحة، بل نقول: يُطبق النص بالطريقة التي تدفع الضرر وتحقق المصلحة.

والقول بأن الإجماع قد يخالف رعاية المصالح مجرد ادعاء، ولا يمكن أن يوجد إجماع حقيقي ثابت على خلاف رعاية مصلحة شرعية ثابتة. وبناء على ذلك فإن الموازنة بين الإجماع والمصلحة لا معنى لها أصلا؛ لأن الموازنة إنما تكون عند التعارض فنوازن بين الشيئين المتعارضين لنرجح أحدهما على الآخر، أما إذا لم يكن هناك تعارض فالكلام عن الموازنة وتقديم أحد الأمرين على الآخر لا معنى له.

٥- جعل الطوفي رعاية المصلحة أصلا قائما بذاته يقابل النص والإجماع، مع أنه هو نفسه يقول إن رعاية المصلحة مضمونُ نصٍّ من النصوص هو قوله ﷺ: "لا ضرر ولا

ضرار"، كما أنه هو نفسه يقول إنه ما من آية أو حديث ثابت إلا ويشتملان على مصلحة أو مصالح. وما دامت رعاية المصلحة هي مضمون نص شرعي فكيف يستقيم جعلها شيئا مفصولا عن النص الشرعي ومعارضا له؟ من المعلوم أن النص يتكون من الألفاظ والمعاني المرادة منها، والمعنى المراد من النص هو جزء منه، فكيف يستقيم جعله مقابلا للنص الذي هو أصله؟ وإذا افترضنا وجود نص شرعي معارض لمبدأ دفع الضرر (وهو الذي يعبر عنه الطوفي برعاية المصلحة) فإن ذلك النص يكون في الحقيقة معارضا لحديث "لا ضرر ولا ضرار"، ويكون التعارض بين النصوص، وليس بين النصوص وبين مبدأ رعاية المصلحة الذي يعتبره دليلا من الأدلة الشرعية.

لا شك أن رعاية المصلحة مقصد من مقاصد الشريعة، وهو أمر ثابت لا خلاف فيه، حتى جعل بعض العلماء المقصد العام للشريعة هو درء المفاسد وجلب المصالح، ولكن من الخطأ منهجيا جعل رعاية المصلحة دليلا شرعيا مستقلا، فهو مجرد مبدأ من المبادئ -وإن شئت قُلْ مقصد من المقاصد- التي يراعيها الشارع في تشريع الأحكام وتطبيقها، ومن الخطأ الحديث عن تقديم المصلحة على النص أو تقديم النص على المصلحة، فهما أمران متداخلان متكاملان، ولا يصح القول بتقديم النص على رعاية المصلحة، كما لا يصح القول بتقديم رعاية المصلحة على النص، لأن التقديم والتأخير يكون في الشيئين المنفصلين المتنافرين. والصواب أن يقال إنه ينبغي النظر في رعاية المصالح الشرعية عند تطبيق النصوص الشرعية، فتُطَبَّق النصوص بالكيفية التي تحفظ المصالح الشرعية المقصودة منها.

٦- ادعى الطوفي كون رعاية المصلحة أقوى أدلة الشرع، حيث يقول: "إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع."[١] وقد بنى دعوى كون المصلحة أقوى من الإجماع على القول بأن الاجماع مُخْتَلَفٌ فيه ورعاية المصلحة

(١) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٣٩.

أمر قطعي لا خلاف فيه. وهذه دعوى لا تُسَلَّمُ له، لأننا حتى إذا قلنا بوجود الخلاف في حجية الإجماع، فإن تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح فيه خلاف أشدّ من الخلاف في الإجماع. إن مبدأ رعاية المصلحة -بمعنى كون الشريعة تحقق مصالح العباد- أمر ثابت، وهو مستفاد من عشرات النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكن الحكم على آحاد المنافع بكونها مصالح شرعية إنما يكون ثابتا فيما هو منصوص عليه، ويكون مظنونا فيما ليس فيه نص خاص، ويكون موهوما في ما يعتقد بعض الناس أنه مصالح ولكنه في ميزان الشرع غير معدود في المصالح، بل معدود في المفاسد. والطوفي هنا يخلط بين مبدأ رعاية المصلحة الذي هو قطعي في ثبوته، وبين رعاية آحاد المصالح في التطبيقات العملية التي تكون في أغلبها ظنية، وربما كانت موهومة. ولا شك أن الكلام في العلاقة بين النصوص والمصالح إنما هو كلام عن التطبيقات العملية وليس عن المبدأ، ولذلك فالاستدلال بقطيعة المبدأ على قطعية التطبيقات العملية لرعاية المصلحة مغالطة منهجية كبيرة. والزعم بأن المصالح محل اتفاق مغالطة ومكابرة، فالمصالح كثيرا ما تكون مسائل تقديرية يختلف الناس فيها، خاصة عندما يحصل التعارض بين المصالح في ذاتها، وبينها وبين المفاسد، وهذا كثير الحدوث في الواقع العملي.

٧- دعوى أن النص يُعْمَل به فقط في العبادات والمقدَّرات وعندما يوافق المصلحة في المعاملات والعادات، حيث يقول: "فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون من جملة ما راعاه من مصالحهم نصب النص والإجماع دليلا لهم على معرفة الأحكام؟ قلنا: هو كذلك، ونحن نقول به في العبادات وحيث وافقا المصلحة في غير العبادات، وإنما نحن نرجح رعاية المصالح في العادات والمعاملات ونحوها، لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات فإنها حقُّ الشرع، ولا يُعرف كيفيةُ إيقاعها إلا من جهته نصاً أو إجماعاً."[١] وهذا كلام ساقط؛ لأن النصوص الشرعية هي مصدر الأحكام

(١) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٤١.

الشرعية في العبادات والمعاملات والعادات وجميع جوانب الحياة.

الدليل التفصيلي على تقديم رعاية المصلحة:

حاول الطوفي الاستدلال ببعض الوقائع في زمن النبي ﷺ على دعوى تقديم رعاية المصلحة على النص الشرعي، وعند النظر في تلك الأدلة نجد أنه لا علاقة لها بموضوع معارضة النص بالمصلحة، وأبرز الأدلة التي ذكرها ما يأتي:

١- دعوى معارضة الصحابة قول الرسول ﷺ: "لا يصلين أحدٌ العصر إلا في بني قريظة".[١] ووجه المعارضة -في رأيه- أن بعض الصحابة صلوا في الطريق، وهذا -في رأيه- تقديم للمصلحة على النص. والواقع أن الحادثة ليس لها أي علاقة بتعارض المصلحة مع النص. فقوله ﷺ: "لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة" يحتمل أنه أراد بذلك الحث على السرعة بأن يحاولوا الوصول هناك قبل وقت العصر، ويحتمل أنه أراد بذلك أن لا يصلوا العصر إلا هناك مهما كان وقت وصولهم. وقد فهم بعضهم المعنى الأول، وفهم آخرون المعنى الثاني، وقد عمل كل فريق بما ظنه مقصود الرسول ﷺ من كلامه، ولم يخطئ الرسول ﷺ واحدا من الفريقين.

٢- ترك النبي ﷺ إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم بعد فتح مكة مخافة أن يُحدث ذلك فتنة بين حديثي العهد بالإسلام من قبائل العرب. لا شك أن فعل النبي ﷺ هذا كان لمصلحة، ولكن أين النص الذي عارضه بتلك المصلحة؟ نحن نعلم أن الله تعالى لم يأمره بإعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، وقول الطوفي عن فعل النبي ﷺ "وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها"[٢] مجرد دعوى

(١) عن ابن عمر رضي الله عنه قال: "قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الأَحْزَابِ: لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ. فَأَدْرَكَ بَعْضَهُمُ العَصْرُ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدْ مِنَّا ذَلِكَ. فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ." صحيح البخاري، أبواب صلاة الخوف، باب: صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء.

(٢) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٦٨.

منه، فمن أي عرف أنه الواجب؟ والواجب لا يثبت إلا بنص شرعي، ولا نص أصلا! ولو كان هناك أمرٌ من الله تعالى بإعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم لما تردد النبي ﷺ في فعله، وإنما هو أمرٌ مباحٌ تَرَكَ فعلَهُ دفعا للمفسدة.

٣- استدل ببعض الروايات التي تدل على رد بعض الصحابة لأقوال النبي ﷺ وتقديم المصلحة عليها. وهي في الواقع روايات غير صحيحة أصلا، مثل قصة أمر النبي ﷺ أبي بكر ثم عمر بقتل رجل كان يصلي في المسجد فذهب كل منهما ثم رجع دون قتله معترضين بكونه يصلي، ثم أرسل عليا فلم يجده. وهي قصة خرافية لا أصل لها، انخدع بها الطوفي وراح يقيم عليها دعوى تقديم رعاية المصلحة على نصوص الشرع![1]

٤- القول بأن ابن مسعود رضي الله عنه عارض النص والإجماع بالمصلحة في قوله بمنع الـجُنُب من التيمم. وعند النظر في ما ذكره نجد أن القول بمعارضة الإجماع هو مجرد دعوى، حيث إنه لم يكن هناك إجماع أصلا، وإنما هو قول أكثر الصحابة، وخالف في ذلك عمر وابن مسعود. وكيف يُزعم انعقاد الإجماع مع خلاف عَلَمين من أعلام الصحابة هما عمر وابن مسعود؟ هذه دعوى إجماع وليس إجماعا حقيقيا. أما دعوى مخالفة النص فإنما تصح عند اعتقاد المخالف صحة النص. والوارد في الروايات أن عمر وابن مسعود لم يكونا مقتنعين برواية عمار بن ياسر بأنه تيمم من الجنابة وأقره النبي ﷺ على ذلك،[2] فالمخالفة هنا مبنيّة على الشكّ في ثبوت النص. أما ما ذكره ابن مسعود في نقاشه مع أبي موسى الأشعري من سدِّ ذريعة اللجوء إلى التيمم في حال الشعور بالبرد، فلم يكن هو عمدة استدلاله، وإنما كان لغرض الاستظهار بذلك فقط. وعلى كل حال، حتى إذا ثبت عن أحد الصحابة أو أهل العلم مخالفة نص شرعي فإن

---

(١) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٦٩-٢٧٠.

(٢) انظر: مناظر أحسن الكيلاني، تدوين الحديث، ترجمه عن الأوردية عبد الرزاق إسكندر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٤م) ص٢٨٧-٢٨٩.

هذا لا يمكن أن يكون حُجَّة على ردّ النص الشرعي بالمصلحة، بل يكون خطأ من صاحبه ناتج عن تأوُّلٍ في فهم النص أو الشكّ في صحته.

وختاما، أقول: إننا عندما نتحدث عن المصلحة، فإنما نتحدث عن المصلحة الشرعية التي عرفها الطوفي نفسه بأنها: "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"،[1] ولسنا نتحدث عن أي منفعة مادية أو نفسية للإنسان بغض النظر عن كونها تحقق له صلاحا شرعيا أم تكون عاقبتها الفساد في الدنيا والخسران في الآخرة. وما دامت المصلحة هي ما يحقق مقصود الشرع، فإن الذي يحدد المصلحة هو الشارع نفسه من خلال نصوصه المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن المعلوم أن المصلحة في الإسلام تنقسم إلى مصلحة معتبرة شرعاً، ومصلحة ملغاة. والمصلحة المعتبرة هي التي دل الشرع على اعتبارها إما على وجه الخصوص، وهو ما وردت فيه نصوص خاصة، وإما على وجه العموم، وهو ما يتبين بعد إمعان النظر فيه أنه يدخل في المفاهيم الجامعة التي عبر عنها القرآن الكريم بالخير والنفع والبر والمعروف والطيبات والحسنات. والمصلحة الملغاة هي ما قد يعده البعض مصلحة لهم، ولكنه في الحقيقة يعود عليهم بالفساد في الدنيا والخسران في الآخرة، ولذلك لم يعتبره الشرع مصلحة، بل عده مفسدة، سواء أكان ذلك بنص خاص فيه، أم بإدخاله في المفاهيم الجامعة التي عبر عنها القرآن الكريم بالشر والفساد والفحشاء والمنكر والبغي والخبائث. وعلى رأي الغزالي تنقسم المصلحة إلى ثلاثة أقسام: معتبرة وملغاة ومرسلة. فالمصلحة المعتبرة هي ما شهدت له بالقبول نصوص شرعية خاصة، والمصلحة الملغاة هي ما شهدت له نصوص شرعية خاصة بالإلغاء، والمصلحة المرسلة هي ما لا يوجد نص شرعي خاص يشهد له بالاعتبار، ولكن تشهد له بعض النصوص الشرعية العامة بالاعتبار.

وإذا ثبت -بإقرار الطوفي نفسه- أن النصوص الشرعية متضمِّنَة للمصالح الشرعية،

(١) الطوفي، كتاب التعيين، ص٢٣٩.

وكذلك الإجماع لا يمكن أن ينعقد على ما يخالف المصالح الشرعية، فإنه لا يمكن الفصل بين النص والمصلحة؛ لأنهما متداخلان متكاملان، وتكون دعوى الموازنة بينهما وتقديم إحدهما على الآخر لا معنى لها أصلا.

وما قيل عن النص والمصلحة يقال عن النص والمقاصد، حيث لا يمكن الفصل بين النصوص الشرعية وبين المقاصد، فالنصوص هي الوعاء الذي يحمل المقاصد، والمقاصد هي الغاية من النصوص. والنصوص تكون مُعَطَّلة الفائدة إذا لم نُدرك مقاصدها ونعمل بها. ولا يمكن الحديث عن مقاصد الشارع بعيداً عن نصوصه؛ لأن النصوص هي الواسطة الوحيدة بيننا وبين الشارع الحكيم، من خلالها وحدها نتلقى الهداية منه ونعرف مقاصده. وبناء على ذلك فإنه من التخليط القول بتقديم المقاصد على النصوص أو تقديم النصوص على المقاصد. وإذا كانت هناك موازنة فهي بين النصوص التي قد يؤدي تطبيقها إلى مفسدة شرعية وبين النصوص التي تنهى عن الضرر واالمفسدة، وقد أرشدنا الشارع الحكيم إلى منهج الموازنة بين المصالح والمفاسد، وإلى منهج تطبيق النصوص بالطريقة التي تحقق مقاصدها. وبتطبيق ذلك المنهج نكون في محاولاتنا الاجتهادية لتحديد مقاصد الشارع وتحديد المصالح والمفاسد مهتدين بهدي الشارع الحكيم المتمثل في نصوصه الحكيمة، بعيدين عن الدعاوى والكلام الـمُرْسَل الذي ليس له ضابط.

المطلب الأول: تعريف الوسيلة

يقول القرافي في تعريف المقاصد والوسائل: "وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمِّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها."[١] وعرَّف ابن عاشور المقاصد بأنها: "الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها"،[٢] أما الوسائل فهي: "الأحكام التي شُرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرَّضا للاختلال والانحلال."[٣]

مثال الوسائل: عقد النكاح وسيلة لمشروعية المعاشرة والاستمتاع بين الزوجين. وعقد البيع وسيلة لملكية المبيع أو الثمن. وعقد الإجارة وسيلة للانتفاع بالعين المؤجَّرة. والكتابة والإشهاد والرهن وسائل لتوثيق الديون. والجهاد وسيلة لدفع الظلم وحماية المسلمين وتوفير الحرية الدينية لتكون كلمة الله هي العليا.

يُدخل ابن عاشور الأسباب المعرِّفة للحكم والشروط وانتفاء الموانع ضمن الوسائل،[٤] على اعتبار أن الأسباب هي الطريق الموصل إلى الأحكام، والشروط لا يوجد الشيء دون وجودها، وكذلك انتفاء الموانع شرط لحصول الشيء. وهذا الكلام ليس على إطلاقه؛ لأن بعض ما يسميه الأصوليون والفقهاء أسبابا هو في الحقيقة ليس طريقا موصلا إلى تحقيق الشيء أو الحكم، بل هو مجرد معرِّف لوجود ذلك الحكم، والأولى

---

(١) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، تحقيق عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) ج٢، ص٦٣-٦٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٠٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٠٨.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٠٩.

اعتباره علامة لا سبباً. فمثلاً، دخول الوقت -الذي يجعله الفقهاء سبباً لوجوب الصلاة- لا يستقيم القول بأنه وسيلة إلى الصلاة؛ لأنه ليس فعلاً للمكلَّف، بل هو مجرد علامة جعلها الشارع لأوقات الصلوات الواجبات. وكذلك دخول شهر رمضان -الذي يجعلونه سبباً لوجوب الصيام- هو في الحقيقة مجرد علامة على بداية التكليف بعبادة الصيام، وهو ظرف لممارسة تلك العبادة. والاستطاعة البدنية في وجوب الحج ليست فعلا للمكلَّف، فلا يستقيم اعتبارها وسيلة. أما الاستطاعة المادية فيمكن أن تكون فعلا له يتوسَّل بها إلى أداء الحج. والنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكاة لا يحسن اعتباره وسيلةً؛ لأن المكلَّف لا يتوسَّل -عادة- باكتساب المال إلى أن تصير الزكاة واجبة عليه، وإنما يقصد الاسترزاق، فإذا بلغ مالُهُ النصاب أوجب عليه الشارع دفع الزكاة. وليس مطلوبا من المسلم أصلاً أن يسعى إلى تحقيق النصاب لتصير الزكاة واجبة عليه؛ لأن الزكاة إنفاق في سبيل الله، وهو مُرغَّب في الإنفاق في سبيل الله بالمقدار الذي يشاء في الوقت الذي يشاء حتى عند عدم توفُّر النصاب، وله أن يُنفق أكثر من المقدار الواجب في الزكاة بأضعاف مضاعفة. والقتل العمد العدوان الذي هو سبب القصاص لا يمكن القول إنه وسيلة للقصاص؛ لأن القاتل لا يتوسَّل بالقتل إلى القصاص، بل يتوسَّل به إلى تحقيق مآربه، ويحاول جهده إخفاء الجريمة حتى لا يقع تحت طائلة القصاص.

وكذلك الشروط هي في الغالب مُكمِّلاتٌ اشترطها الشارع لتحقيق الفعل أو الوصف على الوجه المطلوب. فالوضوء واستقبال القبلة وسَتْرُ العورة شروط اشترطها الشارع للصلاة، ويقوم بها المكلَّف حتى تكون صلاته كاملة ومقبولة، ولا يحسنُ القول إنها وسائل إلى الصلاة؛ لأنه لو لم يشترطها الشارع لكان ممكنا تحقيق الصلاة بدونها.

وإذا اعتبرنا بعض الشروط من باب الوسائل، فإن القول بأنّ طلب الشروط إنما هو طلبُ وسائلَ لا يعني التقليل من أهمية طلبها، ولكن تكون فائدة التفريق بين

الشروط باعتبارها وسائل وبين الفعل المقصود الذي تكمِّله تلك الشروط هو أنه إذا تعذَّر تحصيلُ الفعل المقصود إلا بالتنازل عن بعض الشروط، فإنه يمكن عندئذ إسقاط تلك الشروط في سبيل الحصول على الفعل المقصود، ولكن ذلك لا يكون من باب التفريق بين المقاصد والوسائل، بل من باب علاقة المكمِّلات والمتمِّمات بالأصل، فمراعاة المكمِّلات والمتمِّمات ينبغي أن لا يعود على الأصل بالإبطال.[1] وتحقيق الأصل ناقصا في حال انتفاء بعض الشروط أفضل من إهمال الأصل كلِّه طلبا لتحصيل بعض الشروط. فالوضوء واجب وهو شرط لصحة الصلاة ومكمل لها، فإذا تعذر تحقيقه لم تُترك الصلاة جملة، بل نأتي بالصلاة بالتيمم. واستقبال القبلة واجب، وهو شرط لصحة الصلاة ومكمل لها، فإذا تعذر تحقيقه لم تُترك الصلاة كلها، بل نصلي إلى أي جهة يغلب على ظننا أنها القبلة. واجتناب أكل المحرمات من الأطعمة (الخبائث) من مكمِّلات حفظ النفس؛ لأن تلك المحرمات تسبب للإنسان الضرر، فإذا كان الإنسان في حال مجاعة قد تؤدي إلى هلاك النفس بالكامل أبيح له أكلُها؛ لأنه لا ينبغي أن يؤدي ترك الضرر الجزئي إلى الهلاك الكلي.

أما انتفاء الموانع، فإنه إذا كان إزالة المانع من فعل المكلَّف، فإن اعتبار ذلك وسيلة إلى حصول المقصود أمرٌ ظاهر. ومثال ذلك السفر والمرض مانعان من وجوب الصوم في رمضان، فإذا تعمَّد الشخص السفر أو تَنَاوُلَ شيء يسبِّب له المرض بغرض ترك الصوم في رمضان كان ذلك وسيلة إلى إسقاط وجوب الصوم بإيجاد المانع. أما إذا لم يكن المانع من فعل المكلَّف فلا يستقيم اعتبار ذلك من الوسائل. ومثال ذلك الحيض مانع من الصلاة والصوم، ولا يُقال إن رفع المانع هنا وسيلة إلى الصلاة والصوم؛ لأنه ليس في مقدور المرأة فعل ذلك، ولا هو مطلوب منها.

---

(١) يقول الشاطبي: "كل تكملة فلها -من حيث هي تكملة- شرط؛ وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها عند ذلك." الموافقات، ج٢، ص١٣-١٤.

المطلب الثاني: أنواع الوسائل

تتنوع الوسائل إلى نوعين:

١- **الوسائل المحضة**: وهو ما لا يُفْعَل -عادة- لذاته، بل يكون وسيلة خالصة. مثال ذلك: تحمُّل الشهادة الذي هو وسيلةٌ إلى إيصال الحقوق إلى أصحابها، والأكلُ الذي هو وسيلة إلى حفظ النفس، والكتابة والإشهاد والرهن وسائل لتوثيق الديون، والسفر وسيلة لأداء الحج والعمرة.

٢- **ما يكون وسيلة من جهة ومقصدا من جهة أخرى**: وهو ما يكون مقصداً في ذاته، ولكنه يكون -من جهة أخرى- وسيلة باعتبار ما ينتج عنه من مصالح شرعية، أو باعتبار ما هو أعلى منه من المقاصد. مثال ذلك: الصلاة والصوم والزكاة مقصودة في ذاتها باعتبار أنها عبادات يجب على كل مكلَّف القيام بها، وهي من جهة أخرى تعتبر وسائل لتحقيق مقاصد روحية أو صحية أو اقتصادية. فالصلاة من مقاصدها مساعدة فاعلها على اجتناب الفحشاء والمنكر: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، والصوم من مقاصده تحقيق التقوى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، والزكاة من مقاصدها تطهير وتزكية نفس المزكِّي وماله ومساعدة المحتاجين: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وهذا النوع من الوسائل يُعامل معاملة المقاصد، ويكونُ تحصيلُه واجباً. وليس للمكلَّف استبدالُ غيره به، كما أنه ليس له أن يختار من نفسه ما يعتقد أنه يحقق له تلك المقاصد؛ لأن اعتقاد المكلَّف المخالف لما نصّ عليه الشرع مجرد وَهْم واتباع للهوى، والشارع الحكيم أعلم بالوسائل التي تحقق للإنسان الصلاح.

أما الوسائل المحضة التي لم يُعيِّنها الشرع بذاتها، ولم يُلزم المكلَّف بالإتيان بها، فله

أن يختار منها ما يراه مناسبا لتحقيق مقاصده ما دامت تلك الوسائل في دائرة المباح وليس فيها مخالفة لأحكام الشرع.

وإذا تعيَّنت الوسيلة المباحة لتحقيق مطلوب شرعي، وكان في مقدور المكلَّف الإتيان بها، أصبحت تلك الوسيلة واجبة، وهو الذي يُعبِّر عنه الأصوليون بقاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به، وهو في مقدور المكلَّف، فهو واجب."

المطلب الثالث: حكم الوسائل

الأصل أن الوسائل لا تأخذ حكمها من مقاصدها، بل لها حكمُها الشرعي المستقل. الوسائل لها معيارها الشرعي للحكم عليها، والمقاصد لها معيارها الشرعي للحكم عليها. ولا تأخذ الوسيلة حكمها من حُكم المقصد إلا في حالين: أحدهما: الوسيلة المباحة التي لا يتم الواجب إلا بها، فإنها تصير واجبة لأداء ذلك الواجب إذا كانت ضمن قدرة المكلف. فهي تأخذ وجوبها من وجوب ذلك الفعل. الثانية: الوسيلة المباحة التي تُستعمَل بقصد التوصُّل إلى فعل محرم، فإنه يحرم استخدامها لذلك الغرض.

إن الوسائل التي يمكن التوسُّل بها إلى مقصد شرعي هي الوسائل المشروعة أصالة، أما الوسائل المحرَّمة فلا يمكن التوسُّل بها إلى مقاصد مشروعة. فلا يمكن التوسُّل بالسرقة لأخذ المال من الأغنياء البخلاء لمساعدة الفقراء والمحتاجين. ولا يمكن التوسُّل بالمعاملات الربوية لكسب المال بغرض التصدق به على الفقراء والمساكين. ولا يمكن إباحة الربا في البنوك بغرض تحقيق التنمية الاقتصادية للمجتمعات الإسلامية. ولا يجوز الاشتغال بالعمارة المادية للأرض على حساب الالتزام بالشعائر الدينية بحجة أن عمارة الأرض من مقاصد الشريعة. وسبب عدم جواز ذلك أن جميع تلك المقاصد مشروطة في الأصل بأن تُحقَّق بطريق مشروع. فمساعدة الفقراء والمساكين مقصد من مقاصد الشريعة، ولكن المساعدة مشروطة بأن تكون بطريق مباح. والتنمية الاقتصادية مقصد شرعي، ولكن ينبغي تحقيقه بالطرق المشروعة، وهي كثيرة وتغني

عن اللجوء إلى الربا. وعمارة الأرض مقصد من مقاصد خلق الإنسان، ولكن ليس المقصود أيّ نوع من العمارة، بل المقصود عمارةٌ قائمةٌ على العبودية الكاملة لله تعالى، ولا عبودية دون التزام بالشعائر والشرائع الدينية.

إن إباحة أكل الميتة وغيرها من المحرمات لحفظ النفس -في حال الضرورة- هو استعمال لوسيلة أصلها محرَّم من أجل تحقيق مقصد مشروع، ولكن مشروعية هذا الاستعمال لم تُؤخذ من مجرَّد قاعدة "الوسائل لها حكم المقاصد"، بل أُخذت من ترخيص الشارع في ذلك. فلما نص الشارع على الترخيص في ذلك، صارت تلك الوسيلة مشروعة في هذه الحال.

والوسائل المباحة شرعا ينبغي استعمالها في ما هو مشروع، ولا يحقُّ للمكلَّف أن يسيء استخدامها فيتوسّل بها إلى إسقاط واجب دون وجهٍ مشروع، وإن فعل يكون آثما بذلك الفعل، وذلك كمن يعمد عند رأس الحول إلى هبة جزء من ماله هِبَةً صورية لمجرد إنقاص النصاب والتهرُّب من دفع الزكاة. أما لو وهب جزءا من ماله هِبَةً حقيقية أو تصدَّق به أو استعمله في بعض حاجاته فنقص المال عن النصاب، فإنه لا حرج عليه؛ لأنه استعمل المال في حاجة حقيقية وليس بحيلة صورية للتهرب من الزكاة.

ولا يجوز للإنسان أن يتوسَّل بوسيلة مباحة في الأصل للوصول إلى شيء محرَّم، وهو المعروف بسد الذرائع. والوسائل المباحة باقية على أصل الإباحة، ولا يُمنع منها إلا الوسائل التي ترجَّح استخدامُها للمفسدة (الحرام) على رأي القائلين بسدّ الذرائع، أو التي تأكّد التوسُّل بها إلى محرّم على رأي الجميع.

كما أنه لا يحقُّ للشخص أن يستعمل وسيلة مباحة له بغرض الإضرار بالغير، فإن فعل يكون آثما بذلك لقصده السيء ولما ينتج عنه من إضرار بالغير دون وَجْهِ حَقٍّ. أما لو استعمل حقا من حقوقه دون قصد الإضرار بالغير، ولكن نتج عن ذلك ضرر بالغير، ولم يكن في إمكان الشخص أن يتوصل إلى حقه بوسيلة أخرى مباحة لا ضرر فيها بالغير، فإنه يكون مستعملا لحقه المشروع، ولا يمكن إلزامُه بالتخلي عن حقّه

إلا إذا تبرَّع هو بذلك. وسيأتي تفصيل هذه المسألة عند الحديث عن الموازنة بين المصالح والمفاسد ضمن مقاصد الشارع في منهج التشريع.

وما يذكره أهل العلم من التفريق بين الـمُحرَّم لذاته (المحرَّم تحريم مقاصد) والـمُحرَّم لغيره (المحرَّم تحريم وسائل) لا يعني التساهل في ما يُعتبر مُحرَّما لغيره. فالقول بأن الزنا مُحرَّم لذاته، أما النظر بشهوة إلى المرأة الأجنبية والخلوة بها ولمسها فهي محرمات لغيرها لكونها ذرائع للوقوع في الزنا، لا يعني أنه إذا تأكد الشخص من عدم وقوعه في الزنا فإنه تجوز له هذه الأفعال بحجة أنها إنما حُرِّمت مخافة الوقوع في الزنا، بل هي في الواقع محرمات لذاتها بغض النظر عن إفضائها إلى الزنا أو عدم إفضائها إليه. والقول بأنها حُرمت لكونها ذريعة للزنا مجرد تعليل من بعض العلماء لذلك التحريم. نعم، الوقوع في الزنا أعظم من الوقوع في الخلوة واللمس، فالأول من الكبائر والأخرى من الصغائر، ولكن سبب ذلك التفريق ليس هو مسألة المقاصد والوسائل، بل هو التفاوت في المفاسد الناتجة عن تلك الأفعال، وهو سبب التفريق بين الكبائر والصغائر.

الخلاصة أن الوسائل التي نص عليها الشارع بعينها بأنْ أوجَبَها بعينها لتحقيق مقصد ما، فهي وإن كانت من جهةٍ وسيلةً إلى مقصدٍ، فإنها في الطلب مقصودة لعينها، ويجب الإتيان بها بذاتها، ولا يجوز استبدالها بما يهواه المكلَّف. والوسائل التي نص الشرع على تحريمها تبقى مُحرَّمة في كل الأحوال، ولا تأثير للقول بأنها حُرِّمت تحريم وسائل، ولا يجوز فعلها إلا إذا توفرت شروط الرخصة الشرعية. وعندئذ يجوز فعلها لا لكونها مجرد وسائل، بل لكون الشارع قد رخص في ذلك. والمقاصد التي خيَّر فيها الشارعُ المكلَّف بين أكثر من وسيلة فله أن يختار منها ما يناسب حاله. والمقاصد التي لم يُعيِّن لها الشارع وسيلة بعينها لتحقيقها يكون للمكلَّف اختيار الوسيلة التي يراها مناسبة، ما دامت الوسيلة التي يختارُها لا تخالف الأحكام الشرعية. والعاقل الحصيف يختار أفضل الوسائل لتحقيق المقاصد المشروعة، ولكن ليس ذلك واجبا عليه؛ لاختلاف قدرات الناس في إدراك أفضل الوسائل، وتأثُّر الاختيار بالرغبات والميول الشخصية.



الفصل الثاني

التأليف في مقاصد الشريعة وعلاقتها بأصول الفقه

الفصل الثاني

التأليف في مقاصد الشريعة وعلاقتها بأصول الفقه

المبحث الأول: التأليف في مقاصد الشريعة

المطلب الأول: نشأة الفكر المقاصدي

لا يمكن الحديث عن نشأة أو ميلاد الفكر المقاصدي أو المقاصد؛ لأن المقاصد الشرعية مرتبطة بالنص الشرعي وهي جزء منه، فهي وُجدت بوجود النص الشرعي، وليس لها وقت معين نشأت فيه. كما أن الفكر المقاصدي لا ينفك عن فهم النص الشرعي وتطبيقه على الوقائع؛ لأن فهم النص الشرعي هو بحثٌ عن مقصد الشارع منه، والفقيه في تطبيقه للنص الشرعي يراعي المقصد الذي فهمه من ذلك النص. وجميع من يُفسِّر النص الشرعي ويُطبِّقه هو قائلٌ بالمقاصد وعاملٌ بها حسب ما أداه إليه فهمه. وقد يكون مصيبا في ذلك وقد يكون مخطئا، وقد يكون أدرك المقصد بتمامه أو أدرك جزءا منه فقط. ويكون ذلك حسب قدرة الشخص على الفهم، وسلامة المنهج الذي يتبعه في تفسير النصوص وتطبيقها، وبناء على ذلك يقرب أو يبعد من حقيقة قصد الشارع.

ولا يستقيم ربط الفكر المقاصدي بمسألة "تعليل الأحكام الشرعية"، ولا بمصطلحي الاستحسان والمصلحة المرسلة.

ليس القول بمقاصد الشريعة ناشئاً عن مسألة تعليل الأحكام الشرعية، ولا هو فرع منها. إن إدراك مقاصد الشريعة والعمل بها وُجِد مع وجود النصوص الشرعية وسعي المسلمين -بداية من الصحابة- إلى الاهتداء بها وتطبيقها في حياتهم العملية، أما مسألة تعليل الأحكام فهي مسألة متأخرة زمنيا، حدثت بحدوث علم الكلام، وهي امتداد للجدل الكلامي بين الفرق الكلامية حول مسألة تعليل أفعال الله تعالى ومسألة التحسين والتقبيح.

وبناء على ذلك، فإن القول بمقاصد الشريعة والبحث فيها لا يستدعي بالضرورة

الخوض في مسألة تعليل الأحكام. وكون المتأخرين من الأصوليين ربطوا بينهما لا يعني التلازم بينهما، وإنما ذلك امتداد للنزعة الكلامية التي امتزجت بعلم أصول الفقه. ومما لا شك فيه أن هناك تداخلا وترابطا بين مقاصد الأحكام الشرعية -خاصة الجزئية منها- وبين مباحث العلة في القياس -كما سيأتي الإشارة إليه عند الحديث عن التعليل بمقاصد الشريعة- ولكن ينبغي التَّنبُّه إلى أن تسمية بعض مقاصد الأحكام الشرعية عِلَلا مجرد اصطلاح، ولا يقتضي القولُ به ضرورة الخوض في المسألة الكلامية المتعلقة بتعليل الأحكام. وقد يستعمل البعض مصطلح "الحكمة"، أو "السبب"، أو "المعنى الذي شُرِع من أجله الحكم" بدلا من مصطلح العلة، ويبقى الأمر قضية اصطلاحية. ولذلك نجد الشاطبي -وهو الـمُنَظِّر الأول للمقاصد- ذكر مسألة تعليل الأحكام في مطلع حديثه عن المقاصد، وأشار إلى اختلاف علماء الكلام والأصوليين فيها، ولكنه لم يجعلها الأساس الذي يُبنى عليه إثبات مقاصد الشريعة، بل تجاوزها ليُثبت مقاصد الشريعة مباشرة من خلال النصوص الشرعية التي تُصرِّح بها أو تشير إليها.[1]

إن الظاهرية -الذين يرفضون نظريا القول بتعليل الأحكام الشرعية- يعتقدون أنهم يأخذون بالمقاصد الشرعية؛ لأنهم يرون أن من أهم مقاصد الشارع الوقوف عند ظواهر نصوصه، وعدم تجاوزها إلى القياس عليها، ويعتقدون أنه لو كان الشارع قاصداً إلى تشريع قياس المسكوت عنه على المنصوص عليه، لما سكت عنه ولنصَّ عليه هو أيضا. وهم بذلك يرون المطابقة بين ظاهر النص وبين معناه، فلا يكون ظاهر النص أضيق من المعنى، ولا يكون المعنى أوسع من ظاهر النص. أما القائلون بتعليل الأحكام فيرون أن عُرْف الشارع في استعمال الألفاظ يدل على عدم اشتراط تطابق ظاهر النص مع المعنى المراد منه؛ فقد يكون ظاهر النص أوسع من المقصود منه، وهو العام الذي يراد به الخصوص، وقد يكون ظاهر النص أضيق من المعنى المقصود منه، وهو الخاص الذي يراد به العموم، وقد يكونا متطابقين، وهو الخاص الذي أريد به

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٤-٥.

الخصوص والعام الذي أريد به العموم. ويرون أن الشارع قاصد إلى إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه عند التساوي في علة الحكم، وأنه قد قامت الدلائل الشرعية على ذلك القصد، كما يرون أنه قد قامت الدلائل الشرعية على اعتبار المآلات في تطبيق الأحكام وفي الـحُكْم على الأفعال.

ولا علاقة بين القول بمقاصد الشريعة وبين مبحث المصلحة المرسلة؛ لأن القول بمقاصد الشريعة والعمل بها قديم قِدم النصوص الشرعية، أما "المصلحة المرسلة" فهي مصطلح وضعه أبو حامد الغزالي، ولم يكن مستعملا قبل ذلك، كما أنه لا وجود له عند الأصوليين المعاصرين له أو خارج مدرسة الجويني-الغزالي الأصولية. وأصل مصطلح "المصلحة المرسلة" هو مصطلح "الاستدلال المرسل" الذي تحدث عنه الجويني، وذكر له أمثلة سلبية نسبها -خطأ- إلى الإمام مالك. وقد قام الغزالي بتطوير مصطلح "الاستدلال المرسل" إلى مصطلح "المصلحة المرسلة" عند حديثه عن المناسبة. وقد أخذ الأصوليون الذين ساروا على مدرسة الغزالي هذا المصطلح، وقام بعضهم -خاصة القرافي المالكي- بتغيير أمثلته من الأمثلة السلبية التي ذكرها الجويني والغزالي إلى أمثلة إيجابية مقبولة، وبذلك شاع قبول ذلك المصطلح وأخذ الأصوليون يسقطون مفهومه على المذاهب الفقهية، فينسبونه إلى هذا المذهب وينفونه عن ذاك، وهم في ذلك مختلفون اختلافهم في المفهوم الذي ينطلقون منه. فمن انطلق من المفهوم السلبي -كما رسمه الجويني- رفض القول بالمصلحة المرسلة ونفاه عن مذهبه، ومن انطلق من المفهوم المتردد بين السلبية والإيجابية -كما رسمه الغزالي- تردد بين القبول والرفض، ومن انطلق من المفهوم الإيجابي -كما رسمه القرافي- تبنى القول بالمصالح المرسلة، وزعم أن الجميع يأخذ بها عمليا وإن أنكروا ذلك نظريا.(١)

كما أنه لا علاقة بين القول بمقاصد الشريعة والقول بالاستحسان؛ لأن مقاصد

---

(١) انظر تفصيل ذلك في بحث موسع -للمؤلف- عن نشأة مصطلح المصلحة المرسلة وتطور مفهومه بعنوان: المصلحة المرسلة: نشأة المصطلح وتطور المفهوم، منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية التي تصدرها جامعة الكويت، وهو متوفر على الرابط:

http://www.feqhweb.com/vb/t23429.html

الشريعة -كما ذكرنا- مرتبطة دائما بالنصوص الشرعية، أما "الاستحسان" فهو لفظ استخدمه أبو حنيفة وغيره من العلماء بمعناه اللغوي. وقد كان أبو حنفية أكثرهم استعمالا له دون أن يقصد إعطاءه مدلولا اصطلاحيا محددا؛ فكان يستعمله بمعنى الأولى أو الراجح، ويستعمله في الاستثناء والتخصيص والترجيح بين الأدلة والأقيسة. كانت المسألة تطرح في حلقة درس أبي حنيفة، فيجري حولها النقاش، وتُثار الاحتمالات الممكنة، وربما عبَّر أبو حنيفة عن مَلْحَظه الدقيق في الترجيح بين تلك الاحتمالات بقوله أستحسن كذا أو كذا، بمعنى أن ذلك أولى وأرجح. ويشير إلى ذلك قول محمد بن الحسن: إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد.(١) والمراد بذلك أن الأقيسة الظاهرة، وإجراء القواعد العامة، كان يشترك فيها معه تلاميذه، بل قد يناقشونه وينازعونه فيها، ولكن إذا وصل الأمر إلى ملاحظة الفروق الدقيقة والاستثناءات من القواعد العامة ظهر ما يتميز به أبو حنيفة من سعة الاطلاع ونفاذ البصيرة الفقهية، فلم يلحق به أحد.(٢) هذا هو الظاهر من استعمال أبي حنيفة لمصطلح "الاستحسان"، ولكن التقليد والتمسك بعبارات مؤسس المذهب، ومحاولات التنظير للمذهب من طرف المتأخرين جعلهم يعطونه بُعْدا اصطلاحيا خاصا، في حين أنه في الواقع ليس له حقيقة خاصة به، بل هو مجرد تجميع لبعض مسائل التخصيص والاستثناء والترجيح بين الأدلة، ولذلك

---

(١) يلخص أبو زهرة طريقة أبي حنيفة في التدريس فيقول: "وطريقة أبي حنيفة في درسه تشبه أن تكون دراسة له لا إلقاء للدروس على التلاميذ، فالمسألة من المسائل تعرض له، فيلقيها على تلاميذه ويتجادل معهم في حكمها، وكل يدلي برأيه، وقد يعارضونه في المقاييس ـ كما روي عن الإمام محمد ـ ويعارضونه في اجتهاده... وبعد أن يقلبوا النظر من كل نواحيه يدلي هو بالرأي الذي تنتجه هذه الدراسة ويكون صفوها ... والدراسة على هذا النحو هي تثقيف للمعلم والمتعلم معا". محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت) ص٧٦.

(٢) للمؤلف بحث مفصل عن حقيقة الاستحسان عند الحنفية، متوفر على الرابط الآتي:
http://www.feqhweb.com/vb/t13716.html .
وبحث مفصل عن حقيقة الاستحسان عند المالكية متوفر على الرابط الآتي:
http://www.feqhweb.com/vb/t13717.html

قال الشوكاني: "قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقَّقُ استحسانٌ مُخْتَلَفٌ فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبول اتفاقا، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا ومردود اتفاقا."[١] ثم ختم مبحث الاستحسان بقوله: "فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلا؛ لأنه إن كان راجعا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء."[٢]

الخلاصة أن مناهج العلماء في اقتباس المعاني من النصوص الشرعية (مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام) متفاوتة من حيث الوقوف على ظواهر النصوص أو تتبع المعاني المستفادة منها. وقد يشتط بعضهم في التمسُّك بظواهر النصوص إلى درجة تُفقد الشريعة جانبا من روحها وحكمتها، وقد يزيغ بعضهم في الجري وراء المعاني البعيدة حتى ينتهي به الأمر إلى درجة إلغاء النصوص الشرعية وتحكيم مقاصده هو لا مقاصد الشارع. ولا شك أن إطلاق القول بتخصيص المقاصد بمذهب كلامي أو فقهي معيَّن أمرٌ تنقصه الدقة.

المطلب الثاني: نشأة التأليف في مقاصد الشريعة

لقد كان فهم مقاصد الشارع من نصوصه وأحكامه، ومراعاة ذلك في الاجتهاد في قمّته في زمن الصحابة والتابعين. ويرجع ذلك إلى قوة فهمهم وما ورثوه من علم وعمل بسبب قُرْبهم من عهد التنزيل. ومع مرور الزمن ضَعُفَ اللسان العربي وضَعُفَ معه الفهمُ في الدين، وكان ذلك من دوافع تدوين علم أصول الفقه والتوسُّع في البحث فيه للمساعدة على فهم مقاصد الشارع من نصوصه.

كانت عناية العلماء في القرون الأولى متوجِّهة إلى التأليف في مقاصد الشارع من

---

(١) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ج٢، ص٦٨٩.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٦٩١.

نصوصه، فنشأ التأليف في الفقه للبحث في مقاصد الشارع من النصوص المتعلقة بالأحكام العملية. ونشأ التأليف في تفسير القرآن الكريم للبحث في مقاصد الشارع من نصوص القرآن الكريم، سواء منها ما تعلق بمقاصد الخطاب أو بمقاصد الأحكام. وجاءت شروح الحديث للبحث في مقاصد النصوص النبوية الصادرة عن الرسول ﷺ. ونشأ علم أصول الفقه للبحث في مناهج استنباط مقاصد الخطاب الشرعي المتمثِّل في نصوص القرآن الكريم والسنّة النبويّة. وقد كان تركيز علماء أصول الفقه على مقاصد الخطاب الشرعي، فكان تفصيلهم في مناهج اقتناص المقاصد من النصوص بمنطوقها ومفهومها؛ لأن أغلب الأحكام مستفادة من ذلك. أما مقاصد الأحكام الشرعية فلم يفردوها بالتأليف، ولكنهم لم يهملوها، بل كانت حاضرة دوما في ثنايا مؤلفاتهم، خاصة في تفسير آيات القرآن الكريم وبيان مقاصده وإظهار الحكمة من أحكامه، وشروح الحديث النبوي، وفي التعليلات الواردة في كتب الفقه عند الحديث عن أحكام المعاملات والعادات. كما نجد التأصيل النظري لها في بعض مباحث أصول الفقه عند الحديث عن أخذ مقاصد النصوص من معقولها في باب القياس، حيث تحدث الأصوليون عن تعليل الأحكام في باب إثبات العمل بالقياس، ولكن حديثهم النظري عن التعليل كان بقدر الحاجة إلى الرد على النزعة الظاهرية في فهم النصوص الشرعية وإثبات مشروعية العمل بالقياس. كما تحدثوا عن المناسبة في ثنايا الحديث عن القياس، والبحث في المناسبة هو بحثٌ في المقصد من الحكم الشرعي ليُتَّخَذَ علَّةً تكون أساساً لقياس حكم الحادثة المستجدّة على الأصل الثابت شرعاً، ولكن حديثهم في هذا المبحث كان محدوداً على حسب الحاجة إليه في استنباط الأحكام الشرعية.

وقد استخدم العلماء الأوائل مصطلح "الحكم الشرعي" للتعبير عن مقاصد الخطاب الشرعي، واستعملوا كلمات كثيرة للتعبير عن مقاصد الأحكام الشرعية، منها: المعنى، والعلة، والحكمة، والمناسب، والمخيل، والمقصد.

وفي زمن تشعُّب العلوم الشرعية والتوسُّع في التأليف فيها ظهرت كتابات تُعنَى

بالبحث في مقاصد الأحكام الشرعية، أي أسرار التشريع، فخصّها بعضُهم بالتأليف. ومن المؤلفات المفردة في مقاصد الأحكام الشرعية كتاب **إثبات العلل** للحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ)،[١] وكتاب **محاسن الشريعة** للقفال الكبير الشاشي (ت٣٦٥هـ)،[٢] وكتاب **محاسن الإسلام وشرائع الإسلام** لمحمد بن عبد الرحمن البخاري (ت٥٤٦هـ)،[٣] وكتاب **حجّة الله البالغة** لشاه ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ)، وكتاب **حكمة التشريع وفلسفته** لعلي بن أحمد الجرجاوي.[٤] كما أن أبا حامد الغزالي أعطاها حظا وافرا من كتاب **إحياء علوم الدين**. والظاهر أن هذا النوع من التأليف لم يكن له رواج بين علماء عصر الازدهار في التأليف، ولم يكن معدودا من صلب العلم، ولذلك لم يعتنوا به. ومما يدل على ذلك قول أبي بكر بن العربي في تعليقه على كتاب **محاسن الشريعة** للقفال الشاشي: "ولقد انتهتِ الحالُ بالشّيخ المعظَّم أبي بكر الشّاشيِّ القَفَّال إلى طرْدِ ذلك حتى في العبادات، وصنَّف في ذلك كتابًا كبيرًا سمَّاهُ "محاسن الشّريعة" وليس له فيه نُكتَةٌ بديعةٌ."[٥]

وقد توسّع بعض الأصوليين في مبحث المناسبة وفصلوا فيه، ونشأ من ذلك تفصيل الحديث عن المصلحة ومراتبها، والحديث عن المقاصد العامة للأحكام الشرعية (الكليات الخمسة). وترجع أصول الحديث عن المراتب الثلاث للمصالح (الضروريات والحاجيات والتحسينات) إلى الجويني في كتابه **البرهان**، في باب "تقاسيم العلل

---

(١) قام بتحقيقه ونشره خالد زهري من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط.

(٢) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، محاسن الشريعة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

(٣) نشرته مكتبة القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٧هـ كما نشرته دار الكتب العلمية حديثا دون ذكر لتاريخ النشر.

(٤) علي بن أحمد الجرجاوي عالم وشاعر مصري. صدرت أول طبعة للكتاب عن مطبعة الرغائب بالقاهرة، عام ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥م. وأعادت طباعته دار الكتب العلمية (١٩٩٩م)، ودار الفكر الإسلامي الحديث (٢٠٠١م).

(٥) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ج٦، ص٤٧.

والأصول"، حيث قسم أصول الشريعة إلى خمسة أقسام: أولها: ما يُعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه. والثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. والثالث: ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة عامة، ولكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها. والرابع: ما لا يستند إلى ضرورة ولا حاجة، وتحصيلُ المقصودِ فيه مندوبٌ إليه تصريحاً ابتداء. والخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، وهو مما يندر جداً تصويره.(١)

ثم جاء أبو حامد الغزالي فهذَّب ما ذكره أستاذُه الجويني وجعله في ثلاث مراتب، هي: الضرورات، والحاجات، والتحسينات. وهو التقسيم الذي استقر عليه الأمر فيما بعد. وزيادة على ذلك فصّل الغزالي الحديث عن الكليات الخمسة (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال)، ونص على أنها مقاصد الشرع، حيث يقول: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وماهم."(٢)

واستمر الحديث عن المراتب الثلاث للمصالح، وعن الكليات الخمسة في كتب الأصول التي سارت على مدرسة الجويني-الغزالي الأصولية.

وفي عصر الجمود العلمي -عصر المتون والشروح والحواشي- ضرب التقليد أطنابه، وغلبت النزعة الشكلية على كثير من المشتغلين بالفقه، ولكن تلك الفترة لم تخل من علماء مجددين محققين، قاوموا النزعة الشكلية والجمود العلمي، وبذلوا جهدهم في إعادة الفقه الإسلامي إلى ما كان عليه في عهد الازدهار. وكان من أبرزهم عز الدين بن

---

(١) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، علق عليه صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م) ج٢، ص٧٩ وما بعدها.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تصحيح نجوى ضو (بيروت:دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، د. ت) ج١، ص٢١٧.

عبد السلام الذي تحدث عن المصالح والمفاسد وعلاقتها بمقاصد الأحكام بتوسُّع غير مسبوق، وذلك في كتابه **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، حيث أطال النفس في بيان حقيقة المصالح والمفاسد، وتقسيماتها، والترجيح بينها، والكلام عن وسائل المقاصد وأحكامها، وعن مقاصد المكلفين. وكذلك ابن تيمية، وابن القيم، والقرافي، والمقّري. وقد كان للشاطبي فضلُ السَّبْق في وضع خطة متكاملة الأركان والفروع في مقاصد الشريعة في الجزء الثاني من كتابه **الموافقات**.

ولم يكن حديث أولئك العلماء عن مقاصد الأحكام الشرعية ومقاصد الشارع في منهج التشريع ابتكارا لشيء جديد، بل كان إبرازا لما أُهمل في عصور الجمود والانحطاط من أجل معالجة الضعف الذي سرى في أوصال الأمة الإسلامية في فهم مقاصد الشريعة عِلْمًا وتمثُّلها عملاً، وسعيا للرجوع بالعالم الإسلامي إلى ما كانت عليه الأجيال الأولى من الفهم والعمل.

وقد كثرت في العقود الأخيرة المؤلفات في مقاصد الشريعة بين كتب ورسائل جامعية، وكان من أوائلها وأهمها كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** لمحمد الطاهر ابن عاشور، وكتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** لعلال الفاسي. ثم تتالت بعد ذلك الكتابات التي تدور في مجملها حول المصلحة ومقاصد الأحكام الشرعية، ومحاولة استخلاص الموقف من مقاصد الشريعة من كتابات أعلام الفقه والأصول.

المبحث الثاني

علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه

لقد نشأ الجانب النظري المفاهيمي من مقاصد الشريعة (المناسبة، مراتب المصلحة، الكليات الخمسة) ضمن مباحث القياس من أصول الفقه، واستمر الأمر كذلك إلى أن جاء الشاطبي فتوسع في الحديث عن مقاصد الشريعة، ووضع لها إطاراً مستقلاً وشاملاً في كتابه **الموافقات**، وأفرد لها الجزء الثاني من ذلك الكتاب. أما الجانب التطبيقي المتعلق بتفاصيل مقاصد الأحكام الشرعية فقد كان مبثوثا في كتب الفقه والتفسير والتصوف وشروح الحديث، ثم أفرده بعض العلماء بالتأليف، كما هو الحال عند الحكيم الترمذي والقفال الشاشي.

ويمكن حصر توجُّهات المؤلفين حول العلاقة بين المباحث النظرية لمقاصد الشريعة وعلم أصول الفقه في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: جعل مقاصد الشريعة باباً من أبواب علم أصول الفقه، يضاف إلى أقسامه المعروفة: الحكم، والأدلة، ودلالات الألفاظ، والنسخ، والاجتهاد...إلخ، وهو الذي سار عليه بعض المؤلفين المعاصرين.[1]

الاتجاه الثاني: هو إعادة صياغة علم أصول الفقه بشكل يستوعب المباحث النظرية للمقاصد ويجعلها جزءاً من نسيجه.

وقد سار على هذا المنهج الشاطبي في كتابه **الموافقات**. وعلى الرغم من أنه قد خصص الجزء الثاني من كتابه للحديث المفصَّل عن مقاصد الشريعة، إلا أن ذلك لا يعني أنه سار على منهج الاتجاه الأول الذي يجعل المقاصد مجرد مبحث من مباحث أصول الفقه.

---

(١) منهم عبد الوهاب خلاف في كتابه علم أصول الفقه، ومحمد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه، ومحمد زكريا البرديسي في كتابه أصول الفقه، والدكتور وهبة الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي.

إن النظر المتفحص في كتاب **الموافقات** يجد أن الشاطبي قد جعل مباحث المقاصد هي الروح النابض والخيط الناظم لمباحث أصول الفقه، أما تخصيص الجزء الثاني من الكتاب للمقاصد فهو أمرٌ اقتضته ضرورة الريادة في التنظير لمباحثها، بقصد البيان والاحتجاج والإثبات، وإن اقتضى ذلك شيئاً من الاستطراد والإطناب، والتوسُّع في إيراد الشواهد. وهذا شأن العمل التأسيسي، إذ قد يحتاج صاحبه إلى طول نفس في الشرح والاستدلال بقصد البيان والإقناع، خاصة إذا كان المؤلف يتوقع إنكاراً ومعارضة لما يؤسس له، وهو الأمر الذي كان يخشاه الشاطبي كما ذكر في مقدمة الكتاب.

ومما يؤكد أن الشاطبي قد بثَّ مباحث المقاصد في جميع أجزاء علم أصول الفقه الأمثلة الآتية:

في كتاب الأحكام يظهر أثر المقاصد في البحث الأصولي عند الشاطبي، حيث أعطى تلك الأحكام بُعْدا مقاصديا قيميا، بعد أن كانت في كتب الأصول مباحث مصبوغة بالصبغة القانونية الصّرفة. فنجده عند حديثه عن الأحكام التكليفية الخمسة يربطها ربطا مباشرا بالمقاصد، فيذهب إلى أن تلك الأحكام إنما توصف بالحرمة والكراهة والوجوب والندب باعتبار قصد المكلف إلى فعلها، فإن لم يوجد قصد منه إلى فعلها "كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات، والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلا ولا سمعا".(١)

ثم يربط بين تقسيم الأحكام الشرعية إلى مراتب مختلفة وبين اختلاف المصالح الناشئة عن الامتثال للأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك. فمما يعتبر في تقسيم الأوامر إلى وجوب وندب تفاوت المصالح الناشئة عن التزامها والمفاسد الناتجة عن تركها، وكذلك الشأن في النواهي، جُعِل منها الحرام والمكروه بناء على تفاوت المضار الناتجة عن الوقوع فيها.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٠٦.

وفي تناوله لمسائل المباح ركز على دور المباح في تحقيق مقصد عمارة الأرض، وذلك بالتأكيد على مسألة أن ترك المباح غير مطلوب ولا مقصود للشارع، بل إن الشارع قاصد إلى الإذن في التمتع بالمباحات واستثمارها في عمارة الأرض. وهو بذلك يرفض الاتجاه الصوفي الذي يدعو إلى ترك المباحات قدر الإمكان والتجرد من الدنيا بحجة أن الاشتغال بها يصرف عن النوافل من العبادات وفعل الخيرات،[١] ويعترض على هذا بكونه لا يمثل حقيقة الزهد، فالزهد ليس في ترك المباحات بإطلاق، وإنما هو بترك الحرام.[٢]

وفي حكمه على الموقف من المباحات، يوظف الشاطبي المقاصد ليخلص إلى أن المباح إذا كان مطلقا فحكمه التخيير المطلق بين الفعل والترك، أما إذا كان طريقا إلى غيره، فإن حكمه يكون حكم ذلك الغير. فإذا كان ذريعة إلى محرم صار محرما، وإذا كان لابد منه لأداء واجب أخذ حكم الوجوب، وهكذا.[٣] وذلك بناء على أن أحكام المباح لها اقتضاءان: اقتضاء أصلي قبل طروء العوارض، وهو الذي عبّر عنه بالمباح المطلق، واقتضاء تبعي مع اعتبار التوابع والإضافات، يتلبس فيه المكلف بتصرف مباح في أصله لكنه يؤول به مآلاً مختلفاً، فيتغير الحكم من الإباحة إلى ما يقتضيه ذلك المآل.[٤]

ثم ربط أحكام المباح والمندوب والمكروه بالأصول الثلاثة: الضروريات والحاجيات ومكملاتهما. فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا ومحبوبا بالكل من جهة كونه خادما لتلك الأصول الثلاثة، وقد يكون منهيا عنه بالجملة ومرغوباً في تركه إذا كان خادما

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٧٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٨٦-٨٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٨٠.

(٤) انظر حديث الشاطبي عن اقتضاء الأدلة لأحكامها من حيث الأصلية والتبعية: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٥٨-٦٣.

لما ينقض تلك الأصول مع بقائه مباحا بالجزء.[1] والمندوب بالجزء يكون واجبا بالكل، بمعنى أن تركه في بعض الحالات والأوقات أو بعض الأفراد لا ضرر فيه، أما المداومة على تركه إن كان من مندوبات الأعيان، أو التواطؤ على تركه من جميع الأفراد إذا كان من مندوبات الكفاية فهو المنهي عنه، بل يجب فعله على الجملة لما في تركه من خروج عن مقاصد الشارع من إظهار شعائر الإسلام وفعل الخيرات والطاعات.[2] ولأن المندوبات من باب المكملات للفرائض والواجبات، فيكون في تركها بالكل إخلال بتلك الفرائض والواجبات، وهو يفضي إلى الإخلال بالضروريات.[3]

وكذلك المكروه بالجزء يكون ممنوعا بالكل، لأن فعله في حالات فردية أو في بعض الأوقات لا ينتج عنه عادة ضرر، أما المداومة على فعله فإنه قد يقود إلى الحرام والتقصير في الواجبات والمسؤوليات، وهو أمر مناقض لمقاصد الشارع. فالمكروهات في حقيقتها خادمة ومكملة لاجتناب المحرمات.[4]

وعند الحديث عن مباحث الحكم الوضعي نجد الشاطبي يربط بين إيقاع الأسباب والشروط والموانع من قبل المكلَّف وبين قصد الشارع إلى ذلك، حيث بيَّن أن ما كان منها راجعا إلى خطاب التكليف أمرا بالفعل أو بالترك (أي التي جُعِلت من جهةٍ أسبابا أو شروطا أو موانع، ومن جهةٍ أخرى هي أحكام تكليفية)، فالشارع قاصد إلى إيقاعه من المكلَّف، وينبغي أن يكون فعل المكلف فيه متوجها إلى تحقيق ما قصده الشارع وطلبه. وأما ما كان منها مقصورا على خطاب الوضع، دون أن يكون له علاقة بخطاب التكليف من وجه آخر، فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو سبب أو شرط أو مانع ولا في عدم تحصيله، وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل السبب ترتب

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٩٠-٩١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٩٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٠٧-١٠٨.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٠٧-١٠٨.

عليه المسَبَّب، وإذا توفر الشرط لزم عنه المشروط، وإذا حصل المانع ارتفع مقتضى السبب أو الحكم، لأن المانع قد يمنع السبب رأسا فلا حكم، وقد يرفع الحكم ويبقى السبب.(١)

وفي مباحث السبب نجد الصبغة المقاصدية غالبة، حيث أفاض في المسائل التي تحدد العلاقة بين قصد المكلف من إتيان الأسباب وبين قصد الشارع من وضعها.

ومن ذلك حديثه عن العلاقة بين الأسباب وبين ما ينتج عنها من صلاح وفساد، حيث قرر أن "الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد".(٢) فالأسباب المشروعة ينبغي عند إتيانها مراعاة أن الشارع قاصد منها تحقيق الصلاح للناس، فلا ينبغي استخدامها بطريق مخالف. وما يمكن أن ينتج عنها من مفاسد عارضة، فهو في أصله غير مقصود للشارع، وإنما هو ناشئ عن أسباب أخرى. وكذلك الأمر في الأسباب الممنوعة، فهي منهي عنها لما يترتب عليها من مفاسد، وما قد يعرض في طريقها من مصالح ليس ناشئا عن تلك الأسباب الممنوعة، ولكن عن أسباب أخرى مقارنة لها.(٣)

ومنها تقرير عدم صحة قصد المكلَّف إلى إيقاع سبب مشروع لتحقيق أمر يناقض ما قصده الشارع من وراء وضع ذلك السبب؛ لأن المكلَّف يكون بذلك قاصدا خلاف ما قصده الشارع من ذلك.(٤) في حين إذا قصد المكلَّف إلى التسبُّب لتحصيل ما علم أو ظن أن السبب المشروع وضع لأجله، فإن تسبُّبَه يكون صحيحا.(٥)

ومنها علاقة السبب المشروع بالحكمة من مشروعيته، حيث ناقش المسألة الآتية:

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٠٢-٢٠٣، ص٢١٢-٢١٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٧٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٧٤.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٨١.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٧٩.

ما حكم التسبب في حالات العلم أو الظن بوقوع الحكمة، وفي حالات العلم أو الظن بعدم وقوع الحكمة؟ فالأسباب المشروعة شرعت لتحقيق حِكَم ومصالح، فإذا ظهر ظهورا قاطعا عدم تحقق الحِكْمة والمصلحة، أو ظهر ذلك ظهوراً غالباً: فهل يبقى مباشرة السبب مشروعاً أم لا؟[1]

وفي مباحث الشرط ربط بين قصد المكلَّف من فعل الشروط وبين قصد الشارع من وضعها ونتيجة فعل المكلَّف. فإذا قصد المكلَّف من فعل الشروط أو تركها ما هو داخل ضمن مقاصد الشارع أو ما لا يناقضها، ففعله صحيح، أما إذا قصد من فعله أو تركه إسقاط الحكم الشرعي ومناقضة قصد الشارع، "فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل".[2]

وفيما يشرطه الإنسان على نفسه من أفعال، ربط الشاطبي الحكم على صحة تلك الشروط ولزوم الوفاء بها بعلاقتها بالحكمة التي شرع من أجلها ذلك الفعل الذي ربطت به الشروط: فإذا كان الشرط مكملا لحكمة المشروط وعاضدا له فلا إشكال في مشروعيته، أما إذا كان غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكملا لحكمته، بل هو على العكس مناقض للمقصد من المشروط (كمن اشترط في الزواج عدم النفقة أو عدم الاستمتاع)، فهو شرط باطل بلا شك. أما إذا لم يظهر في الشرط منافاته ولا صلاحيته لمشروطه فيفرق بين العبادات والمعاملات، فما كان في العبادات لا يُكْتَفَى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة لأن الأصل فيها التعبد، وما كان في المعاملات فيُكْتَفَي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد.[3]

أما عن علاقة الموانع بقصد المكلَّف، فإنه إذا توجه قصده إلى إيقاع المانع أو رفعه

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٨٤-١٩٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٠٣-٢٠٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢١٠-٢١١.

فينظر: إذا فعله أو تركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف (أمرا أو نهيا أو إباحة)، فإنه يترتب عليه أثره وتنبني عليه أحكامه، كمن كان عنده نصاب فاستدان لحاجة فتسقط عنه الزكاة، أما إذا فعله من جهة كونه مانعا قاصدا إلى إسقاط الحكم الشرعي، فعمله غير صحيح. وهل يعاقب بنقيض ما قصد إليه أم لا؟ في المسألة تفصيل.(١)

وفي مباحث الصحة والبطلان، ربط الشاطبي بين مفهومي الصحة والبطلان ومقاصد الشارع من شرع العبادات والمعاملات موافقةً ومناقضةً. وكذلك ربط الصحة (بمعنى تحصيل الثواب في الآخرة)(٢) في المعاملات بقصد المكلَّف من الفعل، فإن كان قصده من المعاملات موافقة خطاب الشارع، كان فعله عبادة يثاب عليها. وإن كان قصده مجرد تلبية رغباته فذاك حظه منها، حيث تُرَتَّب عليها آثارها في الدنيا لموافقتها قصد الشارع من شرعها، ولكن لا ثواب له على فعله ذلك.(٣)

وفي مباحث الرخصة قرر الشاطبي أن حكم الرخصة الإباحة مطلقا من حيث هي رخصة؛ لأن الرخصة عنده شرعت بسبب المشقة للتخفيف عن المكلَّف ورفع الحرج عنه. ولذلك تكون الرخصة بمعنى رفع الحرج، فيكون المكلَّف مخيرا بين الأخذ بالعزيمة والرخصة، فإن أخذ بالرخصة لم يكن عليه حرج، وذلك بشرط أن لا يوجد

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢١٤-٢١٦.

(٢) ذكر الغزالي أن مصطلح "الصحة" في المعاملات يقصد به أن "كل سبب منصوب لحكم إذا أفاد حُكْمَه المقصود منه، يقال إنه صحّ، وإن تخلّف عنه مقصوده، يقال إنه بطل، فالباطل هو الذي لا يثمر، لأن السبب مطلوب لثمرته، والصحيح هو الذي أثمر". أما مصطلح "الصحة" في العبادات ففيه اختلاف بين الأصوليين والفقهاء، فهو عند الأصوليين "عبارة عما وافق الشرع، وجب القضاء أو لم يجب"، وعند الفقهاء "عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء"، فصلاة من ظن أنه متطهِّر صحيحة في اصطلاح الأصوليين، "لأنه وافق الأمر المتوجّه عليه في الحال، وأما القضاء فوجوبه بأمر متجدد"، ولكن "هذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة". أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج١، ص٩٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢١٧-٢٢٣.

عامل خارجي يجعل الأخذ بالرخصة لازما.[١]

وفي كتاب الاجتهاد كان الشاطبي متفردا في الحديث عن شروط الاجتهاد، حيث نجده يجعل الشرط الأساس في توفر صفة الاجتهاد هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها والقدرة على الاستنباط في ضوئها.[٢] وتحدَّث عن أهمية العلم بالمقاصد الشرعية في تحديد مآلات الأفعال عند الاجتهاد والإفتاء، كما ارتكز على المقاصد في تقرير مسلك سدّ ذرائع الفساد وإبطال الحيل؛ لأن صاحبها قاصد بها مناقضة أحكام الشارع وإبطالها مع أنه يتظاهر بغير ذلك، فهو في الواقع ناقضٌ لقواعد الشريعة ومقاصدها.[٣]

الاتجاه الثالث: فصل مقاصد الشريعة عن أصول الفقه وتأسيس علم جديد خاص بها، وهو ما دعا إليه ابن عاشور في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية.** كان ابن عاشور يطمح إلى أن يحقق "علم مقاصد الشريعة" الذي يرنو إلى تأسيسه ثلاثة أمور: أحدها: أن تصبح قواعده "أدلة ضرورية، أو قريبة منها"،[٤] بمعنى أن تصبح قواعده ومسائله قطعية، أو قريبة من القطع، ومن ثم تحقيق الأمر الثاني: أن تصبح تلك القواعد الفيصل الذي يفصل بين المذاهب عند اختلافها، أو على الأقل وسيلة إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء المذاهب. أما الأمر الثالث: فهو أن تكون نبراسا يهتدي به المتفقهون في الدين، بمعنى أنها تُطلع المتفقِّه على فلسفة التشريع الإسلامي بمعرفة مقاصده وغاياته.[٥]

من الواضح أن ابن عاشور كان يطمح إلى الفصل الكامل بين علم أصول الفقه و"علم مقاصد الشريعة"، وأنه لا يرى داعيًا لتطوير علم أصول الفقه، بل يدعو إلى

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٢٩-٢٣٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٧٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٤٠.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٦٦.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٦٥.

تركه "على حاله، تُسْتَمَدُّ منه طرق تركيب الأدلة الفقهية"،[١] وتُوجَّه العناية الكبرى إلى استنباط وتطوير مبادئ وقواعد "علم مقاصد الشريعة" لتكون "أصولا قطعية للتفقه في الدين".[٢] ولكن مع هذه الدعوة فإن ابن عاشور لا يرى "علم مقاصد الشريعة" بديلا عن علم أصول الفقه، بل يراه مكمّلا له، حيث تكون وظيفة أصول الفقه تزويد الفقيه بـ"طرق تركيب الأدلة الفقهية"، ووظيفة "علم مقاصد الشريعة" هو التفقه في الدين، والفصل بين الفقهاء في اختلافاتهم، والتقريب بين وجهات نظرهم.[٣]

يرفض الشيخ عبد الله بن بيه الدعوة إلى استقلال المقاصد عن أصول الفقه، ويرى الاندماج بينهما "اندماج الروح في الجسد"[٤]، ويرى أن "المقاصد هي أصول الفقه بعينها"؛[٥] لأن للمقاصد أصولاً عامة مشتبكة بمباحث الأصول، وأخرى أخص من مباحث الأصول، إلا أنها خادمة لها سواء بالتفصيل والبيان أو بالتكميل. ومع ذلك فهو يُقرّ بأن للمقاصد أصولا كبرى فوق علم الأصول.[٦]

لا شكّ أنه يمكن إفراد مقاصد الشريعة بالتأليف، خاصة إذا اقتصرنا فيها -كما فعل ابن عاشور- على الحديث عن مقاصد التشريع العامة، والمقاصد الخاصة في المعاملات والعبادات وغيرها من أبواب الفقه، ولكن السؤال: هل يمكن تأسيس علم خاص بمقاصد الشريعة يحقق الغايات التي ذكرها ابن عاشور؟

إن دعوة ابن عاشور إلى إنشاء علم مقاصد الشريعة بالمواصفات التي ذكرها والأهداف التي ارتجاها منه هي في الواقع مجرد أمل كان يأمله، وطموح طمح إليه في

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٧٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٧٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٦٥، ١٧٢.

(٤) عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١٣٤.

(٥) عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١٣١.

(٦) عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١٣٤.

مقدمة كتابه. وليس من العيب أن يطمح المؤلف في مقدمة كتابه إلى تحقيق أهداف يرتجيها، ولكن يبقى الحكم بعد الفراغ من الكتاب ليتبيّن هل حقق المؤلف ما طمح إليه أم لا؟ حسب اطلاعي، لم أجد في كلام ابن عاشور نصاً على أنه قد حقق الأمل الذي دعا إليه في مقدمة كتابه بما أملاه من مباحث في مقاصد الشريعة، ولا أظنه قد ادعى أنه حقق ذلك.

لقد وضع ابن عاشور مباحث نفيسة في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ولكنها لا ترقى إلى أن تصبح "علم مقاصد الشريعة" الذي دعا إليه في مقدمة كتابه، أي العلم الذي تتصف قواعده بالقطعية وتكون مرجعاً يحتكم إليه المختلفون في المسائل الفقهية. وليس ذلك بسبب تقصير ابن عاشور فيما كتبه، ولكن بسبب كون ذلك الأمل لا يمكن تحقيقه بالمواصفات والأهداف التي رسمها. إن مسألة الظنية والقطعية التي ارتكز عليها لا تكاد تختلف بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فكثير من مباحث المقاصد ظنية، وحتى القواعد المقاصدية التي تتسم بالقطعية هي قطعية من حيث الإجمال فقط، أما عندما يصل الأمر إلى تفاصيلها في الواقع فإنها تدخل دائرة الظنية. وربما يكون الأجدى عكس المعادلة التي دعا إليها ابن عاشور، وذلك أن نعمد إلى ما في مقاصد الشريعة من مباحث ونضمِّنها علم أصول الفقه بعد تنقيحه مما علق به مباحث دخيلة، ثم نصهر نفائس علم الأصول ونفائس مباحث المقاصد في بوتقة ونصوغ منهما علم أصول الفقه في تركيب جديد يكون نظرية محكمة للتشريع الإسلامي. وحتى مع ذلك فلن يصل هذا العلم إلى رفع الخلاف بين أهل المذاهب الفقهية، ولن يكون شبيها بالأدلة الضرورية التي يحتكم إليها أهل العلوم العقلية؛ لأن أصحاب العلوم العقلية أنفسهم لا تقلُّ خلافاتهم عن خلافات أهل العلوم الشرعية، وما يُسمَّى "الأدلة الضرورية" قليل بين أهل العلوم العقلية، وكثير مما يسمونه أدلة ضرورية هو مجرد ادعاءات من قائليها ينقضها عليهم مخالفوهم. ومن نظر في خلافات أهل علم الكلام والفلسفة تبيَّن له ذلك.



الفصل الثالث

كيفية التعرُّف على مقاصد الشريعة

الفصل الثالث

كيفية التعرُّف على مقاصد الشريعة

بعد بيان مفهوم مقاصد الشرعية، وأنها على ثلاثة أنواع: مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الأحكام الشرعية، ومقاصد الشارع في منهج التشريع، نتحدث في هذا الفصل عن كيفية التعرُّف على تلك المقاصد. وسيتم تناول ذلك في مبحثين: أحدهما: مراجعة نقدية لأهم ما كُتب حول طرق معرفة مقاصد الشريعة، والثاني: بيان للطرق المناسبة للتعرُّف على كل نوع من أنواع المقاصد الشرعية.

المبحث الأول

مراجعة لما كُتب حول طرق معرفة مقاصد الشريعة

سأقتصر على أهم ما كُتب في الموضوع، وهو ما كتبه الشاطبي وابن عاشور لأنهما الأساس في ذلك، وما كتبه الدكتور عبد المجيد النجار على اعتبار أنه حاول صياغة طرق تجمع بينهما. أما الكتابات التي هي إعادة صياغة لما كتبه الشاطبي وابن عاشور، فلن أتطرق إليها.

المطلب الأول: طُرُق معرفة المقاصد عند الشاطبي

ذكر الشاطبي في خاتمة الجزء المتعلق بالمقاصد من كتابه **الموافقات** أربعاً من الجهات التي يُعرف بها ما هو مقصود للشارع مما ليس بمقصود له، وهي كالآتي:

الجهة الأولى: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وهذا الطريق يدخل ضمن منطوق النصوص الشرعية وما يُستقى مباشرة من ألفاظها. وقيَّد الأمر والنهي بكونه صريحا ومقصودا بالقصد الأول؛ لأن ذلك النوع من الأمر صريحٌ في الدلالة على المقصود، ومحلُّ اتفاق بين أهل العلم. وهذا الطريق هو الأصل في التعرُّف على مقصود الشارع من خطابه، وهو محلّ اتفاق بين جميع العلماء سواء منهم الآخذين بالقياس أم

الظاهرية الرافضين له. يقول الشاطبي: (إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرًا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكفّ عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده... فهذا وجه ظاهرٌ عامّ لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشرعي).(١)

وقد استشكل بعض الباحثين المعاصرين كيف يكون الأمر والنهي من طرق الكشف عن المقاصد الشرعية؟(٢) وهو استشكال ناشئ من اعتقادهم أن مقاصد الشريعة محصورة في مقاصد الأحكام الشرعية، أي الحِكَم والمصالح المقصودة من الأحكام الشرعية. ونحن إذا تأملنا كلام الشاطبي وجدناه ظاهرا في أنه يتحدث عن مقاصد الخطاب الشرعي، وليس عن مقاصد الأحكام الشرعية. فالشارع عندما يأمر بشيء أو ينهى عنه فإنه قاصدٌ إيقاعَ المأمور به في حال الأمر، واجتناب المنهي عنه في حال النهي، أي أن الأمر بالشروط التي ذكرها يقتضي وجوب الإتيان بالفعل المأمور به، والنهي بالشروط التي ذكرها يقتضي وجوب اجتناب الفعل المنهي عنه.

الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، وهو الذي يُعبِّر عنه الأصوليون بالقياس أو معقول النصوص. يقول الشاطبي: "والعلة إما أن تكون معلومة أوْ لا. فإن كانت معلومة اتُّبِعت، فحيث وُجِدت وُجِد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه... وتُعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعيَّنَت عُلِم أن مقصود

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٢٩٨.

(٢) انظر مثلا: عبد المجيد النجار، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الثانية، العدد الثاني، رمضان ١٤٠٧هـ/ ماي ١٩٨٧م ص٣٩. البحث متوفر على الرابط:

http://www.feqhweb.com/vb/t1937.html

الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبُّب أو عدمه. وإن كانت غير معلومة فلابد من التوقّف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا..."[(١)]

وقد استشكل بعض الباحثين كيف جَعلَ الشاطبي العلل طريقاً إلى معرفة مقصود الشارع ولم يجعلها هي المقاصد في ذاتها؟[(٢)] وهو أيضاً استشكال ناتج عن الظن بانحصار المقاصد في مقاصد الأحكام الشرعية (الحِكَمُ والمصالح)، والظن بأن الشاطبي يتحدث عن ذلك النوع من المقاصد. والواقع أن الشاطبي يشير بهذه الجهة إلى ثبوت الأحكام الشرعية بالقياس القائم على معرفة العلل، فهو يتحدث عن مقاصد الخطاب الشرعي وليس عن مقاصد الأحكام الشرعية (الحِكَم والمصالح المقصودة من الأحكام).

الجهة الثالثة: اعتبار المقاصد التبعيّة، حيث إنه لما ثبت أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فإنه يُفهم من هذا أن ما كان خادما للمقاصد الأصلية وكانت أسبابُه مشروعة فهو مقصودٌ للشارع فعلُهُ، وما كان هادما للمقاصد الأصلية أو مُضْعِفًا لها فهو مقصودٌ للشارع تركُهُ.[(٣)]

وهذا طريق يُستخدم في الكشف عن مقصود الخطاب الشرعي، بمعنى أنّ ما ثبت من المقاصد التبعيّة كونُه خادماً للمقاصد الأصلية يُحْكَم له بالمشروعية، وما كان هادما لتلك المقاصد يُحْكَم له بعدم المشروعية. وليس المراد من هذا الطريق الكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية (الحِكَم والمصالح المقصودة من الأحكام)؛ لأن هذا الطريق يتحدث عن حُكْم تلك المقاصد التابعة بعد ثبوتها ولا يتحدث عن إثباتها، أما إثباتها فيكون بطريق آخر.

الجهة الرابعة: سكوت الشارع عن شرع التسبُّب أو عن شرعية العمل مع قيام

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٢٩٩.

(٢) انظر: عبد المجيد النجار، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، ص٤٠-٤١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠٩.

المعنى المقتضي له، "فهذا السكوت كالنص على أن قصد الشارع أن لا يُزاد فيه ولا يُنقص."[١] وهذه الجهة أيضا تُستخدم -عادة- في التعرُّف على الحكم الشرعي، أي مقاصد الخطاب الشرعي، وليس على الحِكْمة المقصودة من التشريع.

المطلب الثاني: طُرُق معرفة المقاصد عند ابن عاشور

صرّح محمد الطاهر ابن عاشور في مقدمة كتابه أنه يقتصر في بحثه على مقاصد التشريع (مقاصد الأحكام الشرعية) المتعلقة بالمعاملات والآداب. وهو بذلك يستبعد من البحث مقاصد التشريع المتعلقة بالعبادات، ومقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد المكلَّف، حيث يقول: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تُخَصّ باسم الشريعة، والتي هي مَظْهَرُ ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، مما هو مَظْهَرُ عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع."[٢]

وقد قسّم مباحث مقاصد الشريعة إلى قسمين: أحدهما: **مقاصد عامة**: وهي "المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع. أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة..."[٣] القسم الثاني: **مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس.** تكلم فيه عن: مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، والمقصد من العقوبات.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣١٣.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٢٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٨٣.

وزيادة على اقتصاره على مقاصد الأحكام الشرعية في المعاملات والآداب، فهو كان يسعى إلى بيان المقاصد القطعية أو القريبة من القطع فقط، ولذلك جاءت طرق إثبات المقاصد عنده مقتصرة على ما يفيد القطع أو قريب من القطع دون التعرض لما تثبت به المقاصد الظنية.

وبناء على هذين الاعتبارين، جاءت طرق إثبات المقاصد عنده متوافقة مع هدفه من التأليف في مقاصد الشريعة، فجعلها ثلاثة:

الطريق الأول: الاستقراء، وهو إما يفيد القطع أو شيئا قريبا من القطع. وهو على نوعين:

النوع الأول: استقراء الأحكام المعروفة عِلَلُها، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثْبَتَة بطُرُق مسالك العلة. ومثّل له ابن عاشور بالغرر، ودوام الأخوة بين المسلمين.(١) وهذا النوع هو استقراء للعلل المشتركة في حِكْمَة واحدة لنخلُص بعد ذلك إلى أن تلك الحكمة مقصدٌ شرعيّ. ويكون هذا الاستقراء في الحال التي لا تكون فيها العلة هي الحِكْمة ذاتها، ولكن تكون وصفا ظاهرا منضبطا مشتملا على حِكْمَة.

النوع الثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصدٌ مرادٌ للشارع.(٢) وهذا النوع من الاستقراء يكون في الحال التي تكون فيها العلة هي الحِكْمَة ذاتها، فيكون استقراء تلك العلة التي وردت في أحكام مختلفة دالاًّ على كونها مقصدا للشارع.

والفرق بين النوع الأول والنوع الثاني أن الأول استقراءٌ لعللٍ متعددة في أوصافها، ولكنها مشتركة في الاشتمال على حكمة واحدة، وتكون تلك الحكمة هي المقصد. أما الثاني فهو استقراء لعلة واحدة وردت في أحكام متعددة، وتلك العلة هي الحكمة ذاتها،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٣٧-١٣٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٣٨.

وتكون تلك العلة هي المقصد. وليس هما مرحلتان لعملية واحدة من الاستقراء كما ظنه الدكتور عبد المجيد النجار.[١]

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، فهذه تفيد كون التيسير ورفع الحرج من مقاصد الشريعة. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] وهي تفيد المسؤولية الفردية للجاني.[٢]

الطريق الثالث: السنّة المتواترة، ويرى ابن عاشور أن هذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين: **الأولى**: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من أعمال النبي ﷺ، فيحصل لهم علمٌ بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين. وإلى هذا يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة. **الحال الثانية**: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرُّر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً مقصداً شرعياً.[٣]

والواقع أن النوع الثاني من التواتر يمكن إرجاع أصله إلى ما قام به الصحابي من استقراءٍ لأفعال النبي ﷺ، وحصل له منه فهمٌ قطعيّ أو قريب من القطع بأن تلك الحِكْمة مقصودة للشارع. فهو راجع إلى الاستقراء، والاستقراء نوع من التواتر المعنوي كما بيَّنه الشاطبي. ويبدو أن ابن عاشور فصله عن الاستقراء لأن الاستقراء يكون لما جاء في الشريعة من نصوص وأحكام وما استنبطه العلماء من علل لتلك الأحكام، وهو

---

(١) انظر: عبد المجيد النجار، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، ص٤٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٣٩.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٣٩-١٤٠.

ممكن لكل شخص. أما هذا الذي يحصل للصحابي فهو استقراء في صورة تواتر معنوي يحصل للصحابة الذين صحبوا النبي ﷺ لمدة طويلة وشاهدوا تصرفاته، فيستخلصوا منها معنى من المعاني التي تمثل مقصدا من مقاصد الشريعة.

وقد استشكل الدكتور عبد المجيد النجار جعل النوع الأول من التواتر طريقا من طرق إثبات المقاصد الشرعية، حيث يقول: "والحقيقة أن الإمام لم يبسط هذا الطريق في معرفة المقاصد بما يوفي بالبيان اللازم، فكيف يُعرف مقصد الشارع من التواتر فيما شاهده عموم الصحابة من أعمال الرسول؟ ذلك ما لم يُبيَّن في هذا الطريق، ولم يُوضَّح بأمثلة، بل الأمثلة التي ذُكِرت في ذلك تهدف فقط إلى ثبوت أحكام تشريعية بهذا التواتر لا إلى بيان الكشف عن المقصد... إن ظاهر هذا الطريق يفيد أنه طريق منوط بمشاهدات الصحابة لما تكرر من أفعال الرسول فتتبيَّن لهم من تلك الأفعال المتكررة مقاصد للشريعة؛ إذ الأعمال النبويّة من صميم الشريعة. ولعل الإمام يقصد من وراء هذا إلى أن تلك المشاهدات التي نُقلت إلى أجيال الأمة بالتواتر تُتَّخذ من قِبَل الناظرين مادة للاستقراء فيُسْفِرُ ذلك الاستقراء عن ملاحظة متكررات من الأفعال النبويّة متحدة في العلة والغاية وإن اختلفت بالنوع فيُتَّخَذ من ذلك شاهدٌ على مقصد معيَّن من مقاصد الشرع، وهذا ما أشار إليه ابن عاشور في موضع آخر من كتاب المقاصد."[1]

وهذا استشكال له شيءٌ من الوجاهة؛ لأن حديث ابن عاشور فيه شيءٌ من الغموض، حيث إن حديثه عن النوع الأول من التواتر يوهم بأنه طريقٌ من طرق إثبات المقاصد، واستشكال النجار ناتج عن ظنِّه أن ابن عاشور قد جعل السنّة المتواترة طريقاً من طرق إثبات المقاصد بمجرد ذكرها ضمن تلك الطرق، والواقع غير ذلك. كما أن تأويله لكلام ابن عاشور بأنه يُراد به أن مشاهدات الصحابة التي نُقلت إلى أجيال الأمة بالتواتر تُتَّخذ مادة للاستقراء تأويل بعيد.

---

(١) عبد المجيد النجار، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، ص٤٥-٤٦.

إن سبب ذكر ابن عاشور للسنة المتواترة في الطريق الثالث ليس لاعتقاده أنها طريقٌ من طرق معرفة مقاصد الأحكام الشرعية بإطلاق، بل راجعٌ إلى كونه يهدف إلى إثبات المقاصد القطعية أو القريبة من القطع. والطرق التي يُستفاد بها القطع عند الأصوليين هي: الاستقراء التام بشروطه، وأدلة القرآن الواضحة الدلالة التي اجتمع فيها قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، والسنّة المتواترة. فبعد أن ذكر -ابن عاشور- الاستقراء وأدلة القرآن الواضحة، استكمل طرق تحصيل القطع بذكر السنَّة المتواترة، ولكنه استدرك على ذلك بأن التواتر في السنّة -على رأيه- لا يوجد سوى في حالين؛[1] أحدهما: التواتر المعنوي الحاصل للصحابة، وهو الذي نُقل عنهم بعد ذلك بالتواتر العملي من عموم المسلمين في جميع الأجيال، وهو ما يُسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة. وهذا الطريق في الحقيقة هو طريق لإثبات مقاصد الخطاب الشرعي بالدرجة الأولى؛ لأنه نقلٌ للشعائر العامة للإسلام التي فعلها الرسول ﷺ وتوارثها عنه المسلمون، وإن كان قد يتضمن إشارات إلى بعض مقاصد الأحكام الشرعية. والثاني: المتعلق بالتواتر المعنوي الذي فهم منه بعض الصحابة مقصدا من مقاصد الأحكام الشرعية، وهو الذي يصلح أن يكون طريقا للتعرف على مقاصد الأحكام الشرعية. ويدل على ذلك الأمثلة التي ذكرها؛ فالأمثلة التي ذكرها للنوع الأول من التواتر الحاصل لعموم الصحابة تتعلق بثبوت الأحكام الشرعية (مقاصد الخطاب الشرعي)، في حين أن المثال الذي ذكره للنوع الثاني يتعلق بمقاصد الأحكام الشرعية. ويكون حاصل كلام ابن عاشور أن ما يصلح من السنة المتواترة لإثبات مقاصد الأحكام الشرعية ينحصر في النوع الثاني المتعلق بالتواتر العملي الحاصل لآحاد الصحابة من تكرُّر مشاهدة أعمال رسول

---

(١) يرى ابن عاشور عدم وجود المتواتر اللفظي في السنّة النبوية، حيث يقول في ذلك: "وليس بين أيدينا الآن من المتواتر غير القرآن، وما هو معلوم من الدين بالضرورة. وأما الأحاديث المتواترة فقد قال علماؤنا: ليس في السنة متواتر لتعذُّر وجود العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع عصور الرواة بيننا وبين رسول الله – ﷺ –، وإنما أكثر الأحاديث رواة لا يعدو أن يكون من المستفيض كما تقرَّر في أصول الفقه." (ابن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص٥٠-٥١).

الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا.

ولم يتحدث ابن عاشور عن سُنَّة الآحاد لأنها على رأي الأصوليين لا تفيد القطع، وإذا أردنا أن نحصِّل منها مقاصدَ قطعية أو قريبة من القطع فإن ذلك يكون من خلال استقراء ما ورد فيها، ولذلك جعل مادة الاستقراء هي الأحاديث النبوية التي هي -في رأيه- لا تخرج عن الآحاد والمستفيض.

مقارنة بين الشاطبي وابن عاشور:

لقد اختلفت مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور تبعا لاختلاف مفردات المقاصد بينهما. فالشاطبي تنوعّت عنده مفردات المقاصد بين مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الأحكام الشرعية، والمقصد من وضع الشريعة، والمقاصد المتعلقة بمنهج التشريع. كما أن الشاطبي لم يُرد استقصاء طرق التعرف على جميع أنواع مقاصد الشريعة، وإنما أراد التمثيل ببعض الطرق، وخصَّ منها الطرق المتعلقة بمعرفة مقاصد الخطاب الشرعي، أي الأحكام المستفادة من الخطاب الشرعي. أما ابن عاشور فقد حدد من البداية مجال كتابه في مقاصد المعاملات والآداب الشرعية مع الأوصاف العامة للشريعة، حيث يقول: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تُخَصّ باسم الشريعة."[1] وقد جاء حديثُه عن طرق إثبات المقاصد الشرعية منسجماً مع ذلك الإطار الذي حدده لبحثه.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٢٤.

المطلب الثالث

طُرُق معرفة المقاصد عند الدكتور عبد المجيد النجار

حاول الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه: **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (طبع سنة ٢٠٠٦م) صياغة مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بطريقة تشمل ما ذكره الشاطبي وابن عاشور وتتجاوز ما يراه من إشكالات واردة عليهما. وفيما يأتي المسالك التي ذكرها والتعليق عليها:

المسلك الأول: **الأمر الإلهي**: هذا المسلك صيغة معدَّلة للمسلك الأول عند الشاطبي؛ فهو من جهة تبنَّى ما فعله الشاطبي من جعل الأمر والنهي مسلكا للتعرف على مقاصد الشريعة، ومن جهة أخرى لم يتبع الشاطبي في تفاصيل المسلك، بل أعطاه معنى خاصا به، حيث ربطه بمقاصد الأحكام، أي الحِكَم والمصالح المقصودة من ذلك الأمر أو النهي. ويوضّح ذلك بقوله: "وحينما يثبت أي حكم شرعي بطلب إلهي، فمعنى ذلك أن ذلك الطلب الذي ثبت به الحكم هو طلبٌ وَضَعَ لذلك الحكم مقصدا شرعيا من أجله شُرع، فيكون الطلب إذن مقتضيا للحكم، وذلك كطلب الترك للسرقة المتضمن لحكم تحريم السرقة، ومقتضيا في ذات الوقت للمقصد الذي وُضع من أجله ذلك الحكم، وهو في هذا المثال مقصد حفظ المال."[(١)]

يلاحظ هنا خلط بين أمرين: أحدهما: كون الأحكام وُضِعت لتحقيق حِكَمٍ ومصالح للخلْق، والثاني: الوسيلة التي تكشف لنا عن تلك الحكم والمصالح التي تضمنتها الأوامر والنواهي. الأمر الأول ثابتٌ، ولكن ليس بنصوص الأوامر والنواهي في ذاتها، بل بالنصوص الشرعية التي دلَّت على أن الله تعالى الحكيم الخبير إنما شرع الشرائع وكلّف الناس بها لحِكَمٍ تتحقَّق ومصالح تعود على الخلق. ولذلك فإن الكاتب يعترف بعد ذلك أن الأمر الإلهي في حقيقته لا يكشف عن المقصد ولا يعرفنا به،

---

(١) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٢٧.

وإنما نعلم من وجود الطلب أن ذلك الطلب وُضِع لتحقيق مقصدٍ، أما الكشف عن المقصد فلا بد من البحث عنه بطريق من طرق الكشف عن المقاصد. وفي ذلك يقول: "وإذا كان هذا المسلك من مسالك العلم بمقاصد الشريعة ليس من طبيعته أن يُعرِّف بهذه المقاصد على وجه التعيين، فإنه كفيل بأن يُعرِّف بها على وجه الإطلاق، إذ يحصل به لدى الباحث عن المقاصد علم جُمَلِي بأن كل طلب إلهي يتضمن مقصدا شرعيا، وعليه بعد هذا العلم العام بوجود المقصد الشرعي أن يشرع بمسالك أخرى في البحث عن ذلك المقصد على وجه التعيين."[1] وحاصل هذا الكلام إقرار الكاتب بأن الأمر الإلهي ليس طريقاً من طُرق الكشف عن المقصد من الحكم الشرعي. والذي حمل الكاتب على إدراجه ضمن تلك الطرق هو تقليد الشاطبي الذي جعله المسلك الأول، وعدم إدراكه أن الشاطبي كان يتحدث عن مقاصد الخطاب الشرعي لا عن مقاصد الأحكام الشرعية. وما يتحدث عنه من حصول العلم الجُملي بكون الأوامر والنواهي الشرعية تتضمن مقاصد (بمعنى الحِكم والمصالح) مستفادٌ في الحقيقة من النصوص الشرعية التي تتحدث عن تعليل الأحكام قبل أن يكون مستفادا من الأوامر والنواهي نفسها.

المسلك الثاني: **مسلك البيان النصي**: وهو شبيه بالمسلك الأول عند ابن عاشور، وهو استخلاص المقاصد مما صرحت به النصوص الشرعية. ولا إشكال في هذا المسلك، وهو يصلح للكشف عن مقاصد الخطاب الشرعي كما يصلح للكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية، ومقاصد الشارع في منهج التشريع.

المسلك الثالث: الاستقراء: وقد تبع فيه ما ذكره ابن عاشور، وهو مسلك ظاهر، لا خلاف فيه، وإن كان في الواقع ليس مسلكا للكشف عن المقاصد بإطلاق، بل هو مسلك للكشف عن عموم المقصد واطراده في نوع من أنواع الأحكام كأحكام البيوع

---

(١) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٢٨.

أو أحكام الأسرة مثلا، أو اطراده في عموم أحكام الشريعة مثل التيسير وتحقيق الصلاح الفردي والاجتماعي. أو قد يكون طريقا لتوكيد المقصد من خلال مشاهدته في جزئيات كثيرة. أما الكشف عن المقصد في الأصل فإنه لا يتم بالاستقراء، بل بمسلك آخر؛ لأن الاستقراء في حقيقته مجرد تتبُّع للمقصد في الجزئيات، ولا يحصل التتبُّع إلا بعد التعرُّف على المقصد.

المسلك الرابع: **العمل النبوي**: وقد جمع فيه بين عنصرين: أحدهما: كون الأفعال النبوية المقصودُ بها التبليغ طريقا من طرق التعرف على المقاصد الشرعية، والثاني: ما يستخلصه الصحابي من تواتر أفعال النبي ﷺ أمامه. وجمعه بين الأمرين ناتج عن الاستشكال الذي أثاره حول ذكر ابن عاشور ما تواتر عند الصحابة من أفعال النبي ﷺ ضمن طرق التعرف على مقاصد الشريعة.

يقول في بيان هذا المسلك: "إن الأفعال النبوية التبليغية يمكن أن تكون بذاتها أو بقرائنِ ظروفِهَا وأحوالـِهَا مسلكا يُعرف منه المقصد الشرعي؛ وذلك لأن النبي ﷺ لما يداوم على إتيان فعلٍ ما في مناسبات متعددة وفي ظروف مختلفة، فإن تلك المداومة يتحصل منها للناظر فيها أن تلك الأفعال إنما كانت لتحقيق هدف من أجله وقعت وتكررت، وذلك هو المقصد الشرعي منها، فيعرف إذن من خلال ذات تلك الأفعال المتكررة... ومثال ذلك أن النبي ﷺ كان يزور أصحابه في بيوتهم فيعلم من تلك الزيارات أن المقصد منها تقوية الرابطة الأخوية بين المسلمين، ويتبين أن ذلك مقصد من مقاصد الشريعة ... وقد كان عليه السلام يستشير في أمور كثيرة وفي مناسبات مختلفة، فيعلم من ذلك أن المقصد من ذلك هو التوافق الاجتماعي وحسم أسباب الاختلاف والفرقة، فيتبيّن أنه مقصد شرعي."[1]

الواقع أن الأفعال النبوية التبليغية -الأقوال والأفعال- قد أصبحت بالنسبة لنا

---

(١) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٣٤-٣٥.

روايات تمثل جزءاً من نصوص السنّة، واستخلاص مقاصد الأحكام منها يكون إما بمسالك العلة أو بالاستقراء، كما أن ما يتحدث عنه من العمل النبوي إنما يدلّ على حُكم من الأحكام، ولا يكشف بذاته عن مقصد الرسول ﷺ من ذلك الفعل، والمقصد من تلك الأفعال يُؤخذ إما من تصريح النبي ﷺ به، أو من الاستنباط بناءً على فهمنا لما تؤول إليه تلك الأفعال. فالفعل النبوي في ذاته ليس هو مسلك الكشف عن المقصد، ولكن الكشف يتم بطريق آخر. والأمثلة التي ذكرها مثل زيارة النبي ﷺ لأصحابه ليس فيها تصريح بالحِكْمة من الزيارة، ولكنها تدل على مشروعية الزيارة وفضلها، أما الحِكْمة منها فهي مأخوذة مما ورد فيه التصريح بأن الزيارة تؤدي إلى التحابب وتقوية رابطة الأخوة، أو بناء على استنباطنا منها. وكذلك فعل الاستشارة إنما يدل على مشروعيتها وفضلها، أما الحِكْمة منها فهي مستنبطة بطرق أخرى. والخلاصة أن الأفعال النبوية في ذاتها ليست مُعَرِّفَة بمقاصد الأحكام الشرعية، وإنما هي مُعَرِّفَة بالحكم الشرعي، أما الحِكْمة من ذلك الحكم فتُعرف بطريق آخر من طرق معرفة مقاصد الأحكام.

أما العنصر الثاني المتعلق بالمقصد الذي يستخلصه الصحابي مما تواتر عنده من أفعال النبي ﷺ، فلا إشكال في كونه طريقا من طرق التعرُّف على مقاصد الأحكام الشرعية، وهو في الحقيقة راجعٌ إلى مسلك الاستقراء لا إلى مسلك العمل النبوي.

المبحث الثاني

طُرُق معرفة المقاصد

بعد العرض النقدي -السابق- لأبرز ما كتب في طرق معرفة مقاصد الشارع، يتبين لنا أنه لا بد من التفريق بين ما يُستخدم في الكشف عن مقاصد الخطاب الشرعي، وبين ما يُستخدم في الكشف عن مقاصد الحكم الشرعي. وسأقتصر على هذين الاثنين دون تخصيص مقاصد الشارع في منهج التشريع بمطلب خاص لأن مسالكها ترجع إلى ما هو مذكور فيهما. وينبغي التنبيه على أني لا ألتزم -كما فعل ابن عاشور- بالاقتصار على المقاصد القطعية أو القريبة من القطع، ولا الاقتصار على مقاصد المعاملات، بل أذكر كل ما هو معدود في الطرق الصالحة للكشف عن المقاصد.

المطلب الأول: طُرُق معرفة مقاصد الخطاب الشرعي

سبق بيان أن مقاصد الخطاب الشرعي هي المعاني التي قصد الشارع إيصالها إلى المكلفين من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وأهمها ما يتعلق بإنشاء الأحكام الشرعية من وجوب وحُرمة، وندب وكراهة، وإباحة. وطرق الكشف عن مقاصد الخطاب الشرعي قد تكفَّل علم أصول الفقه ببيانها، فلا داعي لإطالة الكلام فيها، ونلخِّصها في ما يأتي:

أولاً: **منطوق النص**: وهي المعاني المستفادة من نظم النص الشرعي، سواء كان ذلك بطريق العبارة الصريحة، ويدخل فيه ما يسميه الأصوليون بالمفسَّر والنصّ والظاهر، أو كان ذلك بطريق العبارة غير الصريحة، وهو ما يحتاج إلى النظر في القرائن -بأنواعها- لتحديد المقصود منه، أو كان مستفادا من إشارة النص، وهي الدلالات الناتجة عن النص بطريق اللزوم.[1]

---

(١) انظر في ذلك مثلا: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٣.

ثانياً: **مفهوم النص** بشروطه المفصّلة عند القائلين به، ويشمل ما يُسمى عند الأصوليين مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة.[١]

ثالثاً: **معقول النص**: وهو القياس،[٢] حيث يرى القائلون بالقياس أن الشارع قاصدٌ إلى تعدية حُكم المنصوص عليه أمرًا أو نهيًا إلى المسكوت عنه الذي يشترك معه في العلة. ومعلوم أن هذا المسلك لا يأخذ به الظاهرية، وإن كانوا يأخذون بكثير من مضمونه تحت مسميات أخرى.

رابعاً: **سكوت الشارع**: والمراد به كما بيَّنه الشاطبي: سكوت الشارع عن شرع التسبُّب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، "فهذا السكوت كالنص على أن قصد الشارع أن لا يُزاد فيه ولا يُنقص؛ لأنه لما كان المعنى الموجِب لشرع الحكم العملي موجودا ثُمّ لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذْ فُهِم من قصده الوقوف عند ما حدّ هناك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه."[٣] فوجود "المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجودا قبل؛ فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل."[٤] ومن أراد التفصيل في هذا الطريق فليرجع إلى كتاب **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (ص١٨٧-٢١٣)، ففيه البيان الوافي له.[٥]

خامسًا: **مكمِّلات المقاصد الشرعية**: وهو اعتبار المقاصد التبعية، حيث إنه لما ثبت أن للشارع في شَرْع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فإنه

---

(١) انظر في ذلك مثلا: الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٧٤-٨٨.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣١١ بتصرف.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣١٣.

(٥) الكتاب متوفر على الرابط: http://feqhweb.com/dan3/uploads/1365970079261.pdf

يُفهم من هذا أن ما كان خادما للمقاصد الأصلية وكانت أسبابُه مشروعةً فهو مقصودٌ للشارِع فعلُهُ، وما كان هادما للمقاصد الأصلية أو مضعفا لها فهو مقصودٌ للشارع تركُهُ.

وقد لخّص الشاطبي حالات الموافقة والمخالفة للمقاصد الأصلية في ثلاث حالات: أحدها:(١) ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها، فلا شكّ أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبُّب إليه بالسبب المشروع موافقٌ لقصد الشارع فيكون صحيحا.

الثاني: ما يقتضي زوالها عينا، فلا إشكال أيضا في أن القصد إليه مخالفٌ لمقصد الشارع عينا، فلا يصحُّ التسبُّب إليه بإطلاق.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً، فيصحّ في العادات دون العبادات.

المطلب الثاني: طُرُق معرفة مقاصد الأحكام الشرعية

لما كان البحث عن مقاصد الأحكام الشرعية يعني البحث عن الحِكَم والمصالح التي قصدها الشارع من شرع الأحكام، فإن أهم الطرق الكاشفة عن تلك المقاصد تُشْبِه ما يسميه الأصوليون مسالك العلة؛ لأن العلة إما أن تكون هي الحِكْمَة ذاتها، أو وصفا مشتملا على الحِكْمَة. وما يصلح من مسالك العلة للكشف عن المقاصد ينحصر في ثلاثة، هي: النص الصريح، والإيماء والتنبيه، والمناسبة. أما غيرها مما يرد ذكره في مسالك العلة في كتب أصول الفقه فإما أنه لا يصلح أصلا للكشف عن العلة، أو أنه لا يستقلّ بالكشف عنها.(٢)

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠٩.

(٢) انظر تحرير هذه المسالك في: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص١٦٥-١٨٦.

أولاً: **النص الصريح**: وذلك في ما وردت النصوص الشرعية بالتصريح بكونه مقصدا من مقاصد حُكْم من الأحكام الشرعية. وهذا الطريق أوسع من المسلك الثاني عند ابن عاشور؛ لأنه يشمل النصوص الصريحة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية. ومعلوم أن ابن عاشور اقتصر على نصوص القرآن الكريم لأنه اشترط في المقاصد التي يبحث فيها أن تكون قطعية أو قريبة من القطع، وأنا لا ألتزم بذلك في هذا البحث، وإنما أتحدث عن جميع المقاصد بغض النظر عن كونها قطعية الثبوت أم ظنية.

ومن أمثلة ذلك ما ورد أن من مقاصد الشارع في التشريع مراعاة التيسير على المكلَّفين ورفع الحرج عنهم، سواء أكان ذلك بأصل الحكم المشروع، حيث إن الله تعالى لم يشرع حكما من أحكامه إلا على وجه اليُسر وعدم المشقة، أم من حيث رفع الحرج عن أصحاب الأعذار الذين تصير الأحكام الشرعية -اليسيرة في أصلها- شاقّة عليهم بسبب ما يطرأ لهم من أعذار، وهو ما يُسمى بالرخصة الشرعية. ومن النصوص الواردة في ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۩ ﴿٧٧﴾ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٧ – ٧٨]؛ وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٦﴾﴾ [المائدة: ٦].

ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا

عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٩٥﴾﴾ [المائدة: ٩٥]. ففي الآيتين تصريح بأن من مقاصد العقوبة إيلام الجاني ليذوق وبال فعله وينزجر عن العود إلى مثله.

ومن أمثلة السنة النبوية قوله ﷺ في النهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها: "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"[١] ففيه تصريح بأن المقصد من النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها هو تجنُّب قطع الرحم الناتج عما يقع بين الضرات من مشاحنة وخصومة.

ثانياً: **الإيماء والتنبيه**: وهو ما لم يرد فيه تصريح بالمقصد، ولكن يُستفاد منه المقصد الشرعي بقرينة من القرائن.[٢] ومن أمثلة ذلك النهي عن فعلٍ يكون مانعا لما تقدّم وجوبُه علينا؛ كالنهي عن البيع وقت صلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الجمعة: ٩]، ففي الآية تنبيه على أن المقصد من النهي عن البيع وقت النداء للجمعة هو أداء صلاة الجمعة على تمامها.

ثالثاً: **المناسبة**: ويكون هذا في الأحكام الشرعية التي لم يَرِد التنصيص على المقصد منها بنص صريح، ولم يرد التنبيه عليه بقرائن مصاحبة لنصٍّ غير صريح، وإنما يُستنبط المقصد بناء على فَهْمٍ عقليّ يدلّ على أن تلك الحِكْمَة (جلب مصلحة أو دفع مفسدة) تصلح أن تكون مقصودة للشارع من ذلك الحكم لكونها مناسبة له بشهادة تصرّفات الشرع والمبادئ المستنبطة منها.[٣] والمناسبة ترجع إلى العقل، ولكن ليس

(١) سنن ابن ماجة، أبواب الأحكام، باب (١٧).

(٢) انظر تحرير هذه المسألة في: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص١٦٩-١٧٢.

(٣) يعرِّف الأصوليون المناسبة بأنها: "الوصف الذي يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب مصلحة أو دفع مفسدة." (الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص٧١-٧٢). وانظر في تحرير مبحث المناسبة: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص١٧٦-١٨٦.

العقل الذي نشأ في بيئة غير إسلامية أو تشرَّب الأهواء حتى تشبَّع بها، وإنما هو العقل الـمُسْلم الذي تشبَّع بالتصورات والقيّم الإسلامية فصار عقلا قائما على الفطرة أو قريبا منها، ومع ذلك فهو ليس في مأمن من الخطأ في فهمه واجتهاده. لا شك أن العقل نعمة من الله تعالى أنعم بها على البشر لتدبير أمور حياتهم، وللتمييز بين المنافع والمضار وبين الحق والباطل. والعقل هو الأداة التي يستخدمها المسلم لفهم نصوص الشرع، واستنباط الأحكام الشرعية، ومعرفة مقاصدها. ولا شك أن الإنسان بما أودع الله فيه من فطرة، وبما يكتسبه في حياته من معارف ناتجة عن التعلُّم والتفكُّر، ومن خِبْرات ناتجة عن التجارب، يمكنه إدراك الكثير مما ينفعه أو يضرُّه. ولكن العقل لا يستقل عن الشرع بالإدراك الكامل لطريق الصلاح وطريق الفساد. إن قدرة العقل البشري على معرفة مُطْلَق المنافع والمضار أمرٌ ثابت، ولكن القدرة على الإدراك الكامل للمصالح والمفاسد الشرعية، بمعنى الصلاح الذي يؤدي إلى تحقيق العبودية لله تعالى، والمفاسد التي تؤدي إلى أن يكون الإنسان عبدا لشهواته وأهوائه بدلا من أن يكون عبدا لله تعالى، أمرٌ غير ممكن. ويدلُّ على ذلك واقع البشر الذين يسير أغلبُهُم في طريق الهوى والضلال. وأسباب عدم قدرة العقل البشري على الاستقلال بمعرفة المصالح والمفاسد بمعناها الشرعي عديدة، منها: أن عقل الإنسان لا يكون مُجرَّدًا خالصا من الشوائب، بل يتشكَّل حسب المعارف التي يتلقاها صاحبُه، ويتأثر بالبيئة التي ينشأ فيها. فالعقل الذي ينشأ في بيئة صالحة مشبَّعة بالأفكار السليمة والقيّم السامية ينشأ في الغالب على ذلك، والعقل الذي ينشأ في بيئة فاسدة مشبّعة بالأفكار الضّالة والقيّم الدنيئة يتأثّر في العادة بذلك. ومنها: أن الإنسان ليس عقلا خالصا، بل فيه جانب الشهوة التي ينشأ عنها الهوى الذي كثيرا ما يطغى على العقل ويسير بصاحبه في طريق الضلال والفساد، وقد بيّن الله تعالى ذلك في قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]. ومنها: أن عقل الإنسان محدود المدارك، ولا قدرة له على الحسم في ما لا تصل إليه

مداركه، مثل أمور الغيب وواجبات الإنسان تجاه خالقه عز وجل. هذه العوامل كلها تجعل العقل تابعاً للشرع في أمور الصلاح والفساد ومهتديا به. ولا يعني قولنا بأن العقل تابع للشرع القول بإلغاء دور العقل، بل يعني ذلك الاستغلال الكامل للعقل دون تعسُّف وتخبُّط؛ لأن الاكتفاء بالعقل فيما هو خارج عن نطاق قدرته تعسُّف وتخبُّط، وكثيراً ما يكون ما يدعيه الإنسان إعمالاً للعقل مجرد اتباع للهوى وتخبُّط في الشهوات الـمُهْلكة.

رابعاً: **الاستقراء**: الاستقراء يفيد في أمرين: أحدهما: توكيد المقصد الشرعي؛ فإننا إذا استخلصنا مقصداً لحكم شرعي، وكان ذلك الاستخلاص ظنيًّا، ثم رأينا هذا المقصد نفسه في حُكم آخر، وفي حُكم ثالث، وهكذا... قوي الظن بكونه مقصداً، وقد يصل ذلك الظن إلى مرتبة اليقين.

والثاني: استخلاص المقاصد العامة، بمعنى كون مقصد من المقاصد الشرعية مقصدا عامًّا في أحكام الشريعة، حيث يتبيَّن لنا بالاستقراء شُيُوع هذا المقصد في أحكام الشريعة. وذلك مثل مقصد تحقيق العبودية، ومقصد تحقيق العدل، ومقصد تجنُّب النزاع والخصام بين المسلمين، ومقصد التيسير في التشريع. وهذا في الواقع هو الهدف الأساس من الاستقراء، لأن الاستقراء في أصله لا يهدف إلى الكشف عن حكم جزئي، بل هو تَتَبُّعٌ للأحكام الجزئية، ولن يكون هناك استقراءٌ أصلاً إذا لم تكن الأحكام الجزئية معروفة. فهدف الاستقراء هو تكوين القوانين الكلية التي تُنْتَظُم فيها الجزئيات، وإذا لم نكن نعرف مقاصد الأحكام الجزئية فماذا نستقرئ؟ إن الاستقراء لا يحصل أصلا إلاّ بعد معرفة المقاصد الجزئية التي يُكشَف عنها بطريق النص الصريح أو الإيماء والتنبيه أو المناسبة، ثم يأتي بعد ذلك الاستقراء الذي هو تتبُّع الجزئيات لإثبات مقصد كلي أو عام.

لقد أدرج ابن عاشور الاستقراء ضمن طُرق إثبات المقاصد، وجعَلَهُ أعظَمَها؛ لأنه

كان يهدف من عمله إلى إثبات المقاصد العامة للمعاملات والآداب الشرعية، ولذلك جاءت الطرق التي ذكرها متناسبة مع هذا الهدف، حيث بدأ بالاستقراء وجعله قبل النصوص الشرعية، لأنه أقوى من ظواهر النصوص في إفادة العموم؛ فهو لا يكون إلا بعد تتبُّع جزئيات كثيرة يتوصل منها إلى تكوين القوانين العامة واستخلاص الكليات. أما ما تُصرِّح به النصوص فقد ينصّ على العموم، وقد يكون دالا على المقصد بإطلاق دون تصريح بعمومه.

أما الشاطبي فكان يتحدث عن طرق التعرُّف على مقاصد الخطاب الشرعي وليس الاستقراء منها؛ لذلك لم يذكره ضمن ما ذكره من الجهات التي تعرف بها المقاصد. ولكنه استعمله كثيرا في كتابه **الموافقات** لإثبات العمومات والكليات، وللرقي بالاستدلال من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع مثل ما فعل في الاستدلال على حجية الإجماع، حيث ركَّز في الاستدلال على ذلك باستقراء الأدلة الظنية الواردة في حجية الإجماع، وسماه التواتر المعنوي.

ختاماً، بعد بيان هذه الطرق التي يتوصل بها إلى التعرف على مقاصد الشريعة بنوعيها، يتبيّن أن ما عابه بعض المعاصرين على الأصوليين من عدم عنايتهم بالحديث عن طرق الكشف عن المقاصد الشرعية غير صحيح، بل جميع ما يُسْتَخْدَم في الكشف عن المقاصد، سواء مقاصد الخطاب الشرعي أم مقاصد الأحكام الشرعية، يرجع إلى ما هو مذكور عند الأصوليين. والذي دفع هؤلاء المعاصرين إلى ذلك الظن هو قصورٌ في إدراكهم مُراد الأصوليين، حيث إن الأصوليين لم يستعملوا مصطلح المقاصد واستخدموا بدلا من ذلك مصطلحات: الحُكْم، والعلة، والحِكْمة.

مقاصد الأحكام الشرعية المستخلصة بالطرق السابق ذكرها منها ما هو منصوص عليه بشكل صريح، أو أشارت إليه بعض النصوص الشرعية، ومنها ما هو مجرَّد فهم استنبطه الباحثون. والاستنباط إما أن يكون قائما على أمارات تُقوِّي الظن بصحة ذلك الاستنباط، أو يكون قائما على مجرد تخمين لا يقوم على أساس متين، وقد يكون قائما على معلومات أو تصورات خاطئة أصلا. وبناء على ذلك ينقسم ما يستنبطه الشخص من مقاصد إلى ثلاث مراتب: قطعية وظنية ووهمية.

المقاصد القطعية: هي التي صرّحت بها نصوص القرآن الكريم، أو صرّحت بها الأحاديث النبوية الثابتة ودعمتها شهادة الكليات القرآنية، أو قامت على استقراء سليم لمجموعة من النصوص الشرعية حتى لو كانت تلك النصوص في أصلها ظنية؛ لأن الاستقراء يرفع دلالتها إلى مرتبة القطع أو قريب منه.

ومثال ذلك تحقيق العبودية لله تعالى، فقد جاء التصريح به في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧﴾ [الذاريات: ٥٦ – ٥٧]، وتظافرت النصوص الشرعية التي تنص على أن رسالة الإنسان في هذه الحياة هي تحقيق العبودية لله تعالى.

ومن المقاصد القطعية للأحكام الشرعية تحقيق العدل، وقد تظافرت على ذلك النصوص الشرعية، منها: قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٥٨﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩﴾ [الأعراف:

٢٩]، وقد أمر الله عز وجل بالعدل حتى مع الظالمين، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٨﴾ [المائدة: ٨].

ومن المقاصد القطعية التي دلّ عليها استقراء النصوص والأحكام الشرعية أن الشريعة وُضِعَت لتحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. قال الشاطبي: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وُضِعَت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره..."(١) ثم ذكر بعضا من الأدلة الشرعية التي تدل على ذلك.

ومن المقاصد القطعية للأحكام الشرعية دفع الضرر ورفعه قدر الإمكان، وقد وردت نصوص شرعية كثيرة بالنهي عن الضرر، ولذلك قرر الشاطبي أن النهي عن الضرر أصل قطعي، "لأن الضَّرَر والضِّرَار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات..."(٢)

ومن المقاصد القطعية للأحكام الشرعية الحفاظ على رابطة الأخوة بين المسلمين قدر الإمكان، ولذلك جاء النهي عما يُفسد تلك الرابطة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٩ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٠ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ١٢﴾ [الحجرات: ٩ – ١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٗا مُّبِينٗا ٥٣﴾ [الإسراء: ٥٣]. وقال ﷺ: "لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٦.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٦.

تَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا. الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ. التَّقْوَى هَاهُنَا" وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ "بِحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ. كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ."(١)

ومن مقاصد الخطاب الشرعي القطعية إيجاب الصلاة والصيام والزكاة والحج، وتحريم الشرك والظلم وعقوق الوالدين وشرب الخمر والميسر والربا، وغيرها من الواجبات والمحرمات الثابتة بنص القرآن الكريم.

ومن مقاصد الشارع في منهج التشريع التي هي في مرتبة القطع التيسير ورفع الحرج، فقد دلت على ذلك نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وسيأتي الإشارة إلى بعضها عند الحديث عن مقاصد الشارع المتعلقة بمنهج التشريع.

المقاصد الظنية: النظر في المقاصد الظنية يكون من جهتين: إحداهما: من حيث تحقُّق المقصد القطعي في الواقع، والثاني: من حيث استخلاص المقاصد من النصوص الشرعية.

أما الجهة الأولى، فإن المقاصد القطعية إنما تكون قطعيتها من حيث الإجمال، أما من حيث تحقُّقُها في الواقع فإنها لا تكون دائما قطعية، بل تكون أحيانا ظنية. فتحقيق العدل مقصد قطعي في الجملة، ولكن تحققه في الأحكام الجزئية قد يكون قطعيا في بعض الحالات التي يكون فيها الحكم جليا، وقد يكون ظنيا في الحالات التي يجتهد فيها الحاكم ويتحرى العدل، ولكنه قد يكون مخطئا في حكمه. ودفع الضرر مقصد قطعي في الجملة، ولكن هناك حالات يلتبس فيها النفع بالضرر ويختلف فيها تقدير الضرر فيكون الحكم فيها ظنياً. ورعاية المصالح الشرعية أصل قطعي، ولكن المصالح كثيراً ما تكون خاضعة للتقدير والموازنة فيكون تحقيق المبدأ في آحاد المسائل أحياناً قطعياً وأحياناً أخرى ظنياً.

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم.

وأما الجهة الثانية، فإن المقاصد التي لا تؤخذ من نصوص شرعية صريحة أو استقراءات صحيحة تكون عادة ظنية، وقد يقوى الظن فيها ويضعف حسب درجة خفاء المعنى في نصوص الشارع وتصرفاته، وحسب قوة القرائن الحافة بها وضعفها.

المقاصد الوهمية: هي ما يتوهم بعض الناس كونه مقصدا شرعيا، وهو في الحقيقة ليس مقصدا من مقاصد الشريعة. ويكون ذلك ناتجا إما عن سوء فهم لنصوص الشرع الحكيم، أو عن خطأ في تنزيل مقصد من المقاصد الشرعية على الوقائع الجزئية، أو اتباعا للأهواء والنزعات الطائفية والمذهبية التي يلجأ أصحابها إلى التأويل البعيد للنصوص الشرعية من أجل إحلال صبغة المقاصد الشرعية على مقاصدهم ونزعاتهم الطائفية، أو ناتجا عن الخطأ في تقدير المصلحة الشرعية ويكون ذلك في الأمور "التي يُتخيَّل فيها صلاحٌ وخيرٌ وهو عند التأمل ضرّ؛ إما لخفاء ضرّه ... وإما لكون الصلاح مغمورا بفساد."[١]

ومثال التوهم الناتج عن الخطأ في تنزيل المقاصد الشرعية على الوقائع الجزئية الاعتقاد أن تسهيل رجوع المرأة المطلقة طلاقا بائنا إلى زوجها من خلال نكاح التحليل مقصودٌ للشارع لما فيه من حفظ للأسرة. إن حفظ الأسرة بدوام العشرة الزوجية -وما في ذلك من حفظ للأبناء- مقصد ثابت، ولكن الزعم بأن نكاح التحليل يحقق هذا المقصد -فيكون جائزاً- مجرد توهم؛ لأن الشارع لم يعتبره، ولو أراد الشارع أن يعتبره لما حدّد الطلاق الرجعي بطلقتين ولترك الباب مفتوحا لِلَمِّ شَمْل الأسرة مهما كان عدد الطلقات. وقد حدد الشرع الطلاق الرجعي باثنتين لردع الأزواج عن التلاعب بمصير الزوجة والأسرة من خلال حقهم في إيقاع الطلاق، فإذا قلنا بتجويز نكاح التحليل كان ذلك هدما لمقصد الردع ولم يعد لتحديد الطلاق أثر. والواقع أن تحديد الطلاق والمنع من نكاح التحليل الذي هو مُكمِّل له هما الكفيلان بحفظ الأسرة وتعليم الزوج المسؤولية الزوجية. أما القول بتجويز نكاح التحليل فهو تشجيع للأزواج غير المسؤولين على الاستمرار في تلاعبهم بمصير الأسرة

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٣٠.

من خلال إساءة استخدام حق التطليق؛ لأنهم يعلمون أنهم سيجدون من يُحلِّل لهم الرجوع إلى زوجاتهم.

ومن أمثلة التوهم الناتج عن الخطأ في تطبيق المقاصد الشرعية، سعي بعض المعاصرين إلى تجويز الربا الموجود في البنوك بحجة تحقيق التنمية الاقتصادية والتيسير على الناس. إن تحقيق التنمية الاقتصادية مقصد شرعي، ولكنه لا يستلزم التعامل بالربا، بل يمكن تحقيقه بالمعاملات المشروعة. والتيسير على الناس مقصد مشروع، ولكنه لا يتحقق بإباحة التعامل بالربا، بل التعامل بالربا هو طريق التعسير على الناس بإغراقهم في المزيد من الديون واستنزاف مواردهم في دفع الفوائد الربوية.

ومن أمثلة التوهُّم الناتج عن الأهواء الطائفية زعم الشيعة بأن من مقاصد الشارع حصر الخلافة في علي بن أبي طالب وذريته. لقد ابتدع عبد الله بن سبأ فكرة وصاية علي بن أبي طالب رضي الله عنه تأثرا بالفكر اليهودي،[1] ثم وجدت طريقها إلى الفكر

---

(١) لقد أثبت كبار رجال الدين الشيعي القدامى أنّ أوّل من أظهر الطعن في الصحابة، وقال بفكرة كون عليّ ابن أبي طالب وصيّاً بعد الرسول ﷺ هو عبد الله بن سبأ الذي كان يهوديا وأعلن إسلامه وصار من شيعة علي رضي الله عنه، وأنه نقلها من التراث اليهودي. يقول رجل الدين الشيعي الحسن بن موسى النوبختي في كتابه "فِرَق الشيعة" عن عبد الله بن سبأ: "وكان ممن أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة، وتبرّأ منهم، وقال إن عليّا عليه السلام أَمَرَه بذلك، فأخذه عليّ فسأله عن قوله هذا، فأقرَّ به، فأمر بقتله، فصاح الناس إليه: يا أمير المؤمنين أتقتل رجلا يدعو إلى حُبِّكم أهل البيت، وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك؟ فصيَّره إلى المدائن. وحكى جماعة من أهل العلم من أصحاب عليّ عليه السلام أن عبد الله بن سبأ كان يهوديا فأسلم، ووالى عليّا عليه السلام. وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى عليه السلام بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة النبي ﷺ في عليّ عليه السلام بمثل ذلك. وهو أول من شَهَرَ القول بفرض إمامة عليّ عليه السلام، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه. فمن هناك قال من خالف الشيعة إن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية." (النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة. نشر جمعية المستشرقين الألمانية، طبعة إستانبول. ص١٩-٢٠) والكلام نفسه نجده عند رجل الدين الشيعي أبو عمرو الكشي (توفي في حدود ٣٥٠هـ)، حيث يقول: "وذكر أهل العلم أنّ عبد الله بن سبأ كان يهوديّاً فأَسْلَمَ ووَالَى عليّاً، وكان يقول وهو على يهوديّته في يوشع بن نون وصيّ موسى بالغلوّ، فقال في إسلامه بعد وفاة رسول الله ﷺ في عليّ مثل ذلك، وكان أوّل من شَهَرَ بالقول بِفَرْضِ إمامة عليّ، وأَظْهَرَ البراءة من أعدائه، وكَاشَفَ مخالفيه وكَفَّرَهُم، فمن هنا قال من خَالَفَ الشيعةَ إنّ أَصْلَ التَّشَيُّع والرَّفْضِ مأخوذٌ من اليهودية." الكشي. أبو عمرو، رجال الكشي. كربلاء/ بغداد: مؤسسة الأعلمي. ص٩. نقلا عن: عبد الحميد خروب. رواية الحديث عند الشيعة الإمامية. ص ٣٩.

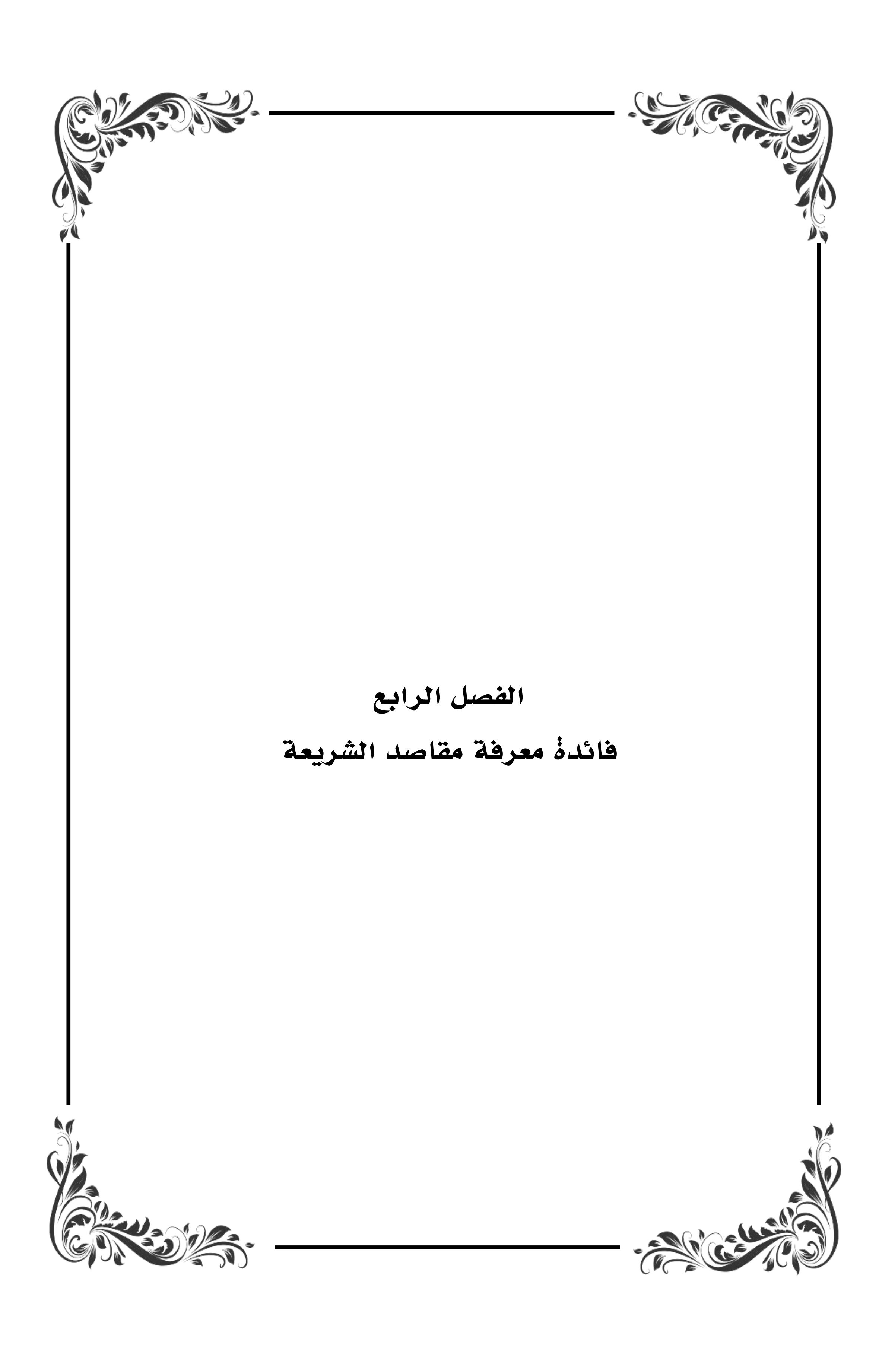
الشيعي. وبناء على تلك الفكرة انطلق الشيعة إلى تأويل النصوص الشرعية الثابتة تأويلا بعيدا لمحاولة إثبات هذا المقصد، واتهام الصحابة رضي الله عنهم بإخفاء النصوص التي تدل على هذا المقصد، والقيام بوضع نصوص أخرى لتدعيم ما توهموه.

ومن أمثلة التوهمات القائمة على معلومات خاطئة ما ذكره الحكيم الترمذي في كتابه **إثبات العلل** عند الحديث عن المقصد من تحريم الدم، بناء على توهُّمه أن مصدر الدم هو المعدة ومنها يتوزع الدم على الجسم، حيث يقول: "فإن المعدة منها أصل الدم، وذلك أن العدو [يعني الشيطان] وجد السبيل إليها يوم أكل آدم ﷺ من الشجرة، فمن مستقره يجري الدم في العروق، فأينما ظهر وسال وجب الوضوء ... وتلك رجاسة الكفر."[1]

إن فائدة تقسيم المقاصد إلى قطعية وظنية ووهمية هو تمييز ما هو مقصد حقيقي يصحّ العمل على وفقه مما هو مجرد تخمين يكون أقرب إلى الوهم منه إلى الظن المقبول، فيبقى مجرد تخمين من صاحبه لا يصلح أن يُنسب إلى الشارع أو أن يكون أساسا للعمل. وينبغي التَّنبُّه إلى أن كثيرا مما يخوض فيه الباحثون من تفاصيل مقاصد العبادات هو من الظنون المتأثرة بالفهم الشخصي، وينبغي عدم المجازفة بالتسرع في نسبتها إلى الشارع.

---

(١) أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، كتاب إثبات العلل، تحقيق خالد زهري (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨م) ص٢٣٧.



الفصل الرابع

فائدة معرفة مقاصد الشريعة

الفصل الرابع

فائدة معرفة مقاصد الشريعة

المبحث الأول

فائدة معرفة مقاصد الخطاب الشرعي ومقاصد الشارع في منهج التشريع

أولاً: فائدة معرفة مقاصد الخطاب الشرعي:

مقاصد الخطاب الشرعي هي أساس المقاصد الشرعية وجوهرُها، أما النوعان الآخران من المقاصد (مقاصد الأحكام الشرعية ومقاصد الشارع في منهج التشريع) فهما مكمِّلان لهذا النوع وخادمان له. إن معرفة مقاصد الخطاب الشرعي هي معرفة مُراد الشارع من النصوص الشرعية التي تمثِّل حلقة الوصل بين الله عز وجل والإنسان؛ فهي التي تُعرِّفُنا بحقائق الكون والحياة، وهي التي تُعرِّفُنا برسالتنا في هذه الحياة، وهي التي ترشدنا إلى سبيل الصلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهي التي تحدد لنا التكاليف الشرعية التي كُلِّف بها الإنسان في هذه الحياة. ومن خلالها يعرف الإنسان ما هو مطلوبٌ منه فعلُهُ، وما هو مطلوبٌ منه تركُهُ، ويعرف أحكام العبادات والمعاملات والعادات وجميع ما يتعلق بشؤون حياته. ومعرفة هذا النوع من المقاصد هو موضوع العلوم الشرعية الأساسية: الفقه وأصول الفقه والتفسير وشرح الحديث.

ثانياً: فائدة معرفة مقاصد الشارع في منهج التشريع:

معرفة مقاصد الشارع في منهج التشريع تفيد من جانبين:

أحدهما: تعريف الإنسان بمنهج الإسلام في التشريع والأسس التي يقوم عليها ذلك التشريع، وهو ما يُعبَّر عنه بفلسفة التشريع الإسلامي.

والثاني: أنها تُمثِّل المرشد للمجتهد في عملية الاجتهاد، حيث إن معرفته بمقاصد الشارع في منهج التشريع تجعله يلتزم بها في منهج الاجتهاد؛ ولذلك جعل الشاطبي من

شروط المجتهد المعرفة التامة بمقاصد الشريعة، والتمكُّن من استنباط الأحكام في ضوئها. فمثلا، معرفة المجتهد أن من مقاصد الشارع في منهج التشريع السماحة والتيسير، ومعرفته بحدود التيسير وأَوْجُهِهِ المعتبرة في الشريعة، وكذلك إدراكه أن من مقاصد الشارع في منهج التشريع مراعاة مآلات الأحكام على مستوى التجريد وعلى مستوى التطبيق العملي، كلها تجعله يراعي تلك السمات في ما يصدره من أحكام للحوادث المستجدة.

وينبغي التنبيه على أن هذا النوع من المقاصد لا يصلح لتعليل الأحكام الجزئية، ولا يمكن اتخاذه أساسا للقياس واستنباط الأحكام. فالتيسير -مثلا- ليس مقصدا من مقاصد الأحكام الشرعية، وليس عِلَّة لتشريع تلك الأحكام، إنما هو خاصية من خصائص التشريع، وهو سِمَةُ لجميع الأحكام الشرعية، وليس مقصورا على الرُّخص، وإنما الترخيص مرتبة ثانية من مراتب التيسير. فأحكام الشريعة جميعُها يُسْرٌ، وليس فيها حرجٌ على الناس في أحوالهم العادية، ولكن قد يطرأ لبعض الناس حالات خاصة من الضعف بحيث تصير الأحكام العادية بالنسبة لهم شاقة، فترفع الشريعة مرتبة التيسير في حقهم لتصل بها إلى الترخيص في الأحكام الشرعية الأصلية: إما إلى بَدلٍ هو أيْسَر منها، كما هو الحال في التيمم والقصر والجمع في الصلاة، والفطر في رمضان مع القضاء للمسافر والمريض، أو إلى غير بَدلٍ إذا وصل الشخص مرتبة العجز عن القيام بالفعل، كما هو الحال في ترك الصوم للشيخ الفاني والمريض بمرض مُزمن يعجز معه عن الصوم بصورة دائمة. إن الذي يحصل بالترخيص ليس هو تبديل المقصد من الحكم الشرعي ليصبح المقصد من الفعل الجديد هو التيسير، وإنما الذي يحصل هو تغيير التكليف بتخفيفٍ كما هو في قصر الصلاة، أو بتغيير الوقت كما هو في الصيام للمسافر والمريض بمرض غير مزمن. ويبقى المقصد من الصلاة المقصورة أو الصيام في غير شهر رمضان هو نفسه المقصد من الصلاة التامة والصيام في شهر رمضان. وفي الترخيص بإباحة أكل المحرَّم في حال الضرورة يكون المقصد من الفعل الجديد هو حفظ النفس وليس التيسير، وإنما التيسير سِـمَةٌ من سمات التشريع.

المبحث الثاني

فائدة معرفة مقاصد الأحكام الشرعية

الهدف الأساس من معرفة مقاصد الأحكام الشرعية هو التفقُّه في الدين. والتفقُّه في الدين يعطي لصاحبه القدرة على حُسن التعامل مع النصوص الشرعية في الاستنباط والتنزيل. ويمكن تلخيص فوائد التعرّف على مقاصد الأحكام الشرعية في العناصر الآتية:

١- التّفقُّه في الدين وحُسْنُ الالتزام به:

إن الذي يطيل النظر المتفحِّص في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام فحول العلماء يتكون لديه فهم عميق لمنهج الإسلام في تشريع الأحكام (أي مقاصد الشارع في تشريع الأحكام سواء في ذلك المقاصد الجامعة لطائفة من الأحكام أم المقاصد المتعلقة بخصوص كل حكم من الأحكام)، وذلك الفهم يعطيه قدرة على حُسْن استنباط أحكام المستجدات الفقهية. وهذا الذي عناه الشاطبي عندما اشترط في من يتصدى للاجتهاد أمرين: أحدهما: فهمُ مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

كما أن معرفة مقاصد الأحكام الشرعية يعني التعرف على حكمة الله تعالى في ما شرعه من أحكام. ومعرفة تلك الحِكم والأسرار يزيد في قوة إيمان الإنسان بعظمة تلك الشريعة وأهميتها لتنظيم شؤون الناس وتحقيق السعادة لهم في الدنيا والآخرة. وتلك القوة الإيمانية تقوِّي من عزيمة صاحبها وهِمَّته في الإلتزام بتلك الشرائع، والإقبال عليها، والإتيان بها على وجهها الصحيح، وتبعث في نفسه الراحة والاطمئنان. فمثلا إذا عرف الإنسان أن من مقاصد الصوم تعليم التقوى التي هي توقِّي المحرمات بمعنى اجتنابها، وتعليم الصبر، والشعور بحال الفقراء، وإراحة الجهاز الهضمي ومساعدة الجسم على التخلُّص من الرواسب والسموم، صام على الطريقة التي تُحقِّق له

تلك المقاصد، فكفّ جوارحه عن المحرمات، وبدل من ماله لإطعام الفقراء، ولم يُرهق جهازه الهضمي في الليل بالدسوم والحلويات، ولم يقلب ليل رمضان نهارا فيقضيه في الأكل والسهر، ونهارَهُ ليلا فيقضيه في النوم والارتخاء. وهكذا الأمر في الصلاة والزكاة والحج وسائر العبادات، وفي الزواج والطلاق، والعقوبات، والتصرفات المالية، وغيرها من المعاملات والعادات.

٢- الاستعانة بها في الترجيح بين الأحكام المتعارضة:

من موضوعات البحث في مقاصد الشريعة مراتب المصالح والمفاسد، سواء من خلال معيار المراتب الثلاث للمصلحة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، أم من خلال معيار ترتيب الكليات الخمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، أو من خلال غيرها من المعايير. ومعرفة هذه المعايير في غاية الفائدة للفقيه للترجيح بين المصالح والمفاسد في حال تعارضها.

ومما يتعلق أيضاً بالتعارض والترجيح التدقيق في الأحاديث النبوية التي يكون ظاهرها معارضة مقصد من المقاصد العامة للشريعة. والقاعدة العامة أن الفقيه لا يبني الأحكام إلا على الأحاديث التي ثبت صحَتُّها، وإذا وجد حديثا معارضا لما هو ثابت من المقاصد العامة للشريعة، فإن هذا يكون مدعاة إلى مزيد من التدقيق في صحة الحديث.[1] فإذا ثبتت صحَّتُه، فعلى الفقيه أن يُنْعم النظر في معناه، وأن يفتش عن أسباب وروده والسياق الذي صدر فيه لعلَّه يظفر بما يعينه على حلّ ذلك التعارض، فيحمله على معنى يتوافق مع المقاصد العامة للأحكام الشرعية.

٣- توجيه الحكم الشرعي:

صيغة الأمر في النصوص الشرعية تصلح لإثبات الوجوب كما تصلح لإثبات

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٣٢-١٣٣.

الندب. وكذلك صيغة النهي تصلح أن تكون للتحريم كما تصلح أن تكون للكراهة. وإذا لم يكن النص صريحا في أحد تلك الأحكام، فإن الفقيه ينظر في القرائن المتعلقة بذلك النص لتحديد مرتبة الحكم المراد منه. ومما يفيد في توجيه الحكم الشرعي معرفةُ المقصد من ذلك الأمر أو النهي، خاصة إذا كان الشارع قد نصّ عليه أو نبَّه إليه، أو قد أشار بعض الرواة من الصحابة إلى المقصد الذي فهموه من ملابسات الأمر أو النهي.

ومن أمثلة ذلك النهي عن كراء الأرض؛ فقد وردت أحاديث في النهي عنه، منها حديث رافع بن خديج رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء المزارع."[١] وحديث جابر رضي الله عنه قال: "كانت لرجال فضولُ أرضين، فقالوا: نؤاجرها بالثلث والربع والنصف، فقال النبي ﷺ: من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه."[٢]

وجاءت روايات أخرى فيها إشارة إلى المقصد من ذلك النهي، منها ما روي عن رافع بن خديج رضي الله عنه أنه قال: "كنا أكثر أهل المدينة مزدرعا، كنا نكري الأرض بالناحية منها مُسمًّى لسيِّد الأرض. قال: فمما يُصَاب ذلك وتَسْلَم الأرض، ومما يُصَاب الأرض ويَسْلَم ذلك، فنُهينا. وأما الذهب والورِق فلم يكن يومئذ."[٣] فهذه الرواية -وما ورد في معناها من الروايات الأخرى- تشير إلى أن المقصد من النهي هو دفع الغرر والمخاطرة الحاصلين من كراء الأرض على هذه الصفة. وبناء على هذا المقصد ذهب سالم بن عبد الله بن عمر، وعروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، ومالك بن أنس إلى أن النهي مخصوص بهذه الصفة، أما كراؤها بالذهب والفضة فإنه جائز.[٤]

---

(١) مالك بن أنس، الموطأ، كتاب البيوع، باب (١٣)، ج٢، ص٦٢٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب فضل المنيحة.

(٣) صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب قطع الشجر والنخل.

(٤) انظر أقوال العلماء في حكم كراء الأرض في: ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخارى، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م) ج٦، ص٤٦٣-٤٧١.

كما أشارت رواية أخرى إلى مقصد آخر من مقاصد النهي، وهو تنفير الصحابة من كراء الأرض وترغيبهم في مواساة بعضهم بعضا في تلك الظروف الاقتصادية الصعبة. أخرج البخاري عن رافع بن خديج أنه قال: "لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقا...". كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "إن النبي ﷺ لم يَنْهَ عنه، ولكن قال: أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئا معلوما."[١] فمعرفة هذا المقصد تدل على أن النهي لم يكن للتحريم.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما فهمه الصحابي الجليل جابر بن عبد الله من أن النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها كان القصد منه الإشارة على الصحابة، وليس التحريم المطلق لذلك البيع. ففي صحيح البخاري عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: كان الناس في عهد رسول الله ﷺ يبتاعون الثمار فإذ جدَّ الناس وحضر تقاضيهم قال المبتاع: إنه أصاب الثمر الدُّمان، أصابه مُراض، أصابه قُشام –عاهات يحتجُّون بها- فقال رسول الله ﷺ لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: فإما لا فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر، كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم."[٢] فمعرفة القصد من النهي هنا تدل على أن المراد من النهي ليس التحريم المطلق، ولكن تجنُّب المعاملات التي يكون فيها الغرر وتؤدي إلى الخصومة، فإذا انتفى ذلك زال النهي.

٤- مراعاة مقاصد الشارع في تحقيق المناط الخاص للحكم:

من المعلوم أن المقصود من شرع الأحكام ونصب الأدلة الشرعية عليها هو تنزيل أفعال المكلفين على حسبها،[٣] والأصل في ما كان يتنزّل في القرآن الكريم من الأحكام

(١) صحيح البخاري، كتاب المزارعة. باب ما كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم في الزراعة والثمرة.

(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. وانظر أقوال العلماء في حكم بيع الثمار قبل بدوّ صلاحها في: ابن بطال، شرح صحيح البخارى، ج٦، ص٣١٤-٣١٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٣٠.

العمومُ والتجريد، أي التعلق بجنس الأفعال (وهو ما سماه الشاطبي اقتضاء الأدلة الأصلي للأحكام قبل طروء العوارض)، أما كيفية إيقاع الأمر أو النهي على المحلّ مع اعتبار التوابع والإضافات (وهو ما اصطلح عليه الشاطبي بالاقتضاء التبعي)[١] فإنه كان يحصل بيانُه في زمن التشريع بالبيان النبوي الشريف. ولكن ذلك البيان غير مُستنْفِذ لجميع مناطات الأحكام، ولذلك فإن تنزيل المطلَق المجرَّد على المعيَّن المشخَّص بعد زمن التشريع يحتاج إلى نوع اجتهاد ونظر، وهو ما سماه الشاطبي اجتهاد تحقيق المناط، وقال عنه إنه باق بقاء التكليف إلى يوم القيامة.[٢] وقد جعله على نوعين: عام: وهو الذي يرجع إلى الأنواع، وخاص: والمراد منه أن المجتهد أو المفتي "يحمل على كلّ نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقِّي التكاليف"،[٣] وهو مرادنا بتحقيق المناط في هذا المقام.

الحاصل أن الشارع قاصدٌ إلى حُسْن تنزيل الأحكام المجرَّدة على مناطاتها الحقيقية في الواقع العملي حتى تُثْمر تلك الأحكام فوائدها وتحقِّق مقاصدها. فحُسْنُ تحقيق المناط مقصدٌ من مقاصد الشارع، لأنه يؤدي إلى تحقيق مقاصد الأحكام. وحتى يتحقق مقصد الشارع في تنزيل الأحكام على مناطاتها الحقيقية ينبغي على المجتهد أن ينظر في المقصد من الحكم الشرعي الذي هو بصدد تنزيله على واقعة أو شخص ما، ثم ينظر في تلك الحال هل هي مُطابِقة لذلك الحكم وداخلة في نطاقه أم أنها محلّ ترخُّص أو استثناء؟ أو هي أولى بالدخول تحت حكم آخر غير هذا؟ فإذا تبيَّن له مطابقة المقصد من الحكم للواقعة ألحقها به، أما إذا تبيَّن له عدم الموافقة، فإنه ينبغي عليه تدقيق النظر في حال تلك الواقعة، فربما كان الشارع قد أفاد ما يجعلها محلّ ترخُّص أو استثناء، أو ربما كانت داخلة تحت حكم آخر غير هذا الذي هو محل التنزيل.

---

(١) وقد بيَّن الشاطبي أهم المواضع التي كان يتم فيها ذلك البيان. الموافقات، ج٣، ص٧١-٧٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٤٦٣، ٤٦٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٤٧١.

ومن أمثلة ذلك ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم. فالقرآن الكريم جعل المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة، وليس من الواجب أن تُوزع الزكاة بين جميع مصارفها في كل استحقاق لدفعها.(١) لقد شرع القرآن الكريم إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم تليينا لقلوبهم وتقريبا لها إلى الإسلام أو إتقاءً لشرِّهم، وقد كان هذا المقصد متحققا في زمن الرسول ﷺ. فلما جاء زمن عمر، وقد دخل الناس في دين الله أفواجا وأصبحت دعائم الدين واضحة مستقرَّة، ولأصحابه شوكة قوية تحمي جميع من أوى إليه، لم يعد مناط ذلك الحكم متحققا، فقرر عمر بن الخطاب عدم إعطائهم من الزكاة. إن عمر بن الخطاب لم يقرر عدم تنزيل الحكم على الواقع إلى الأبد بحرمان المؤلفة قلوبهم من الزكاة أبدا، بل قرر عدم إعطائهم في مِثْل تلك الظروف فقط، فإذا جَدّ ظرفٌ تحقّق فيه مناط الحكم والمقصد منه صُرف للمؤلفة قلوبهم نصيبهم من الزكاة.

وكذلك ما فعله في الزواج من محصنات أهل الكتاب؛ فالقرآن أباح الزواج منهن كما أباح أكل طعامهم، ربما تأليفا لقلوبهم وتوسيعا على المؤمنين. ولكن لما رأى عمر بن الخطاب إسرافا في ذلك المباح وخشي من سوء استخدامه بما ينتج عنه من تعنيسٍ وفتنةٍ للمؤمنات، وخطر على أسرار الدولة وخططها إذا تزوج القادة من الكتابيات، تحقق لديه أن مناط الحكم الذي يترتب عليه المقصد من إباحة هذا النوع من الزواج غير متحقق في غالب تلك الحالات، فنهى عن ذلك الزواج دون تحريم له.(٢) ويبقى حكم الإباحة جارياً عند تحقق مناطه بوجود حاجة أو ضرورة ملجئة، أو وجود

---

(١) هذا رأي عمر بن الخطاب وجمهور الفقهاء بعده. قعله جي، محمد رواس: موسوعة فقه عمر بن الخطاب (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٥، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص٤٦٨.

(٢) عن الصلت بن بهرام قال: سمعت أبا وائل يقول: تزوج حذيفة رضي الله عنه يهودية، فكتب إليه عمر أن يفارقها، فقال: أني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات. وفي رواية أخرى: أن حذيفة كتب إليه: أحرام هي؟ فقال عمر: لا، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن." أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤ هـ -٢٠٠٣ م) ج٧، ص٢٨٠.

مصلحة راجحة في ذلك الزواج.

وكذلك ما حصل مع غلمان لحاطب بن أبي بلتعة حين سرقوا ناقة فانتحروها وأكلوها، فلما رُفع الأمر إلى عمر بن الخطاب لم يقطع أيديهم، وقال لسيدهم: "لولا أني أظن أنكم تجيعونهم حتى أن أحدهم أتى ما حرّم الله لقطعت أيديهم، ولكن والله لئن تركتُهُم لأغرمنك فيهم غرامة توجعك" وغرّمه ضعف ثمن الناقة.[١] فكأن عمر هنا جعل ضرورة الجوع بمنزلة الإكراه الذي هو من مسقطات عقوبة السرقة،[٢] ولم يطبق حد السرقة عليهم لعدم وجود مناطه، حيث لم تتوفر بعض شروط إقامته.

٥- مراعاة مقاصد الشريعة في النظر إلى مآلات الأفعال:

تنزيل الحكم الشرعي على واقعة أو شخص يقتضي النظر فيما يؤول إليه ذلك التنزيل. وأساس ذلك أن الأحكام الشرعية إنما جاءت لتحقيق صلاح العباد بتحقيق المصالح ودرء المفاسد على المستويين التجريدي المطلق والتطبيقي المعيَّن. ومن المسلَّم به لدى أهل الإسلام أن كل حكم جاء به الشرع مُحقِّقٌ لمصلحة أو دافع لمفسدة على المستوى التجريدي المطلق، ولكن عند تلبُّس حُكْم ما بالواقع المشخَّص -بما يعتريه من توابع وإضافات- قد يتخلَّف أحيانا تحقيق المصلحة أو دفع المفسدة مطلقا أو على الغالب، بل قد يؤدي الأمر إلى عكس المقصد الشرعي من ذلك الحكم. وإذا صار الأمر إلى ذلك وجب على المجتهد أن يعيد النظر في تنزيل ذلك الحكم على تلك الواقعة المشخصَّة، ليصل إلى حكم آخر هو أليق بتلك الحال، وأكثر تحقيقا للمقصد الشرعي. وهذا هو المعبَّر عنه باعتبار المآلات.[٣] فاعتبار مآلات الأفعال ليس معناه تعطيل الحكم الشرعي في واقعة من الوقائع باجتهاد المجتهد بدعوى أن الحكم لا

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب: جماع أبواب قطع اليد والرجل في السرقة، باب: ما جاء في تضعيف الغرامة.

(٢) قعله جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص٤٩١.

(٣) وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) ج٢، ص٥٣١-٥٣٥، ٥٤١-٥٥٠.

يحقق المقصد منه، ولكنه انتقال بالواقعة من حكم إلى حكم آخر، إما بأن تكون محلّ ترخُّص أو استثناء، أو تكون ألصق بقاعدة أخرى وحكم آخر، ليصل المجتهد إلى إلحاقها بأقرب الأصول شبهاً بها. ومن مظاهر اعتبار مآلات الأفعال سدّ ذرائع الفساد، ومنع التّحيُّل على الأحكام الشرعية،[١] وملاحظة مواطن التّرخُّص ومواضع الاستثناء.

٦- التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية:

قضية التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية مطروقة عند الأصوليين منذ القديم تحت مسمى "التعليل بالحكمة" و"العلل المصلحية". ومن أقدم المصادر الأصولية التي تحدثت عن هذا كتاب: **الفصول في الأصول** للجصاص الحنفي، حيث فرّق بين "علل المصالح" و"علل الأحكام"، أي العلل القياسية. وقد صرح بأن "علل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث"،[٢] ويعلل ذلك المنع بأمرين: أولهما: أن "علل المصالح" لا تُعرف إلا بالنص من الشارع، حيث يقول: "وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف، وإن كنّا قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تُعُبِّدنا به."[٣] ومثّل لذلك بقصة موسى مع الرجل الصالح المذكورة في سورة الكهف.[٤] والأمر الثاني: أن المصالح متعلقة بالمكلَّفين المتعبَّدين بالشرع، وليست متعلقة بالأحكام ذاتها، حيث يقول: "وعلل المصالح إنما هي معان في المتعبَّدين لا في الأصول المتعبَّد بها."[٥] أما علل الأحكام فهي أوصاف في الأصل المعلول، وهي أمارات للأحكام، وعلامات لها، لا على سبيل الإيجاب كما هو الحال في العلل العقلية، وإنما تعلق الأحكام بها حسب

---

(١) انظر ما كتبه ابن عاشور عن سد ذرائع الفساد والحيل: مقاصد الشريعة، ص٢٥٩-٢٧٢.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٤٠.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٤١.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٤٠-١٤١.

(٥) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٤١.

تعلقها بالأسماء.[1] يظهر من هذا أن الجصاص يُفسِّر المصلحة بأنها تحقُّق الصلاح في الواقع، وليس بمعنى كون الحكم مَظِنَّةً للإصلاح. والتحقق من وقوع الصلاح قبل تطبيق الحكم قد يكون أحيانا ممكنا، مثل رفع الحرج في الحالات التي يكون فيها وجود الحرج ظاهرا، وتطبيق الحكم يرفعه يقينا. وقد لا يكون ممكنا، مثل الزجر بالعقوبة، فقد يُعاقَب بعضُ الجناة ولا ينزجرون، ولكن -في العموم- العقوبة مَظِنَّة الزجر، والمظِنَّة مُعتَبَرة في الأحكام الشرعية والأحكام العادية.

كما ناقش الأصوليون المسألة ضمن مبحث "التعليل بالحكمة"، واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال:

أولها: رفض التعليل بالحكمة مطلقا لعدم انضباطها وخفائها، والاقتصار في التعليل القياسي على الوصف الظاهر المنضبط الذي هو مَظِنَّة تحقيق الحكمة.

والثاني: جواز التعليل بالحكمة مطلقا بحجة أنه ما دام الوصف الذي جُعِل علة إنما جُعِل كذلك لاشتماله على الحكمة، فإن التعليل بالحكمة يكون أولى؛ لأنها هي الأصل في التعليل.

والثالث: جواز التعليل بها إن كانت ظاهرة منضبطة، وعدم جواز التعليل بها إن لم تكن كذلك. وفي حال عدم انضباطها يُقام مقامها الوصف الظاهر المنضبط الذي هو مظنَّة تحقيقها.[2] وهذا الأخير هو الرأي الراجح.

وفي العصر الحاضر -حيث كثُر الحديث عن مقاصد الشريعة- أصبحت المسألة تناقش تحت مسمى "التعليل بمقاصد الشريعة". ومن أجل مناقشة مسألة التعليل

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٣٨، ١٤١.

(٢) انظر خلاصة لمذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في: السعدي، عبد الحكيم بن عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ص١٠٧-١١٧.

بالمقاصد مناقشة منهجية ينبغي أن ننظر إلى موضوع التعليل من ناحيتين:

الأولى: التعليل غير القياسي، أي التعليل الذي يسعى إلى بيان الحكمة (المقصد) من تشريع الحكم بغرض التفقُّه في الدين، وليس بغرض القياس. هذا النوع من التعليل موجود في القرآن الكريم والسنة النبوية، مثل بيان المقصد من الصلاة والصوم والزكاة وتوزيع أموال الغنائم والعقوبات وغيرها من الأحكام الشرعية، ولا خلاف في القول به.

الناحية الثانية: التعليل القياسي، أي تحديد علة الحكم التي تصلح أن تكون أساسا لتعدية الحكم من مسألة ثابتة إلى مسألة حادثة ليس لها حكم معروف، وهذا هو محل النقاش.

وحتى يكون الحديث عن التعليل القياسي بمقاصد الأحكام الشرعية منهجيا لا خلط فيه لا بد من التفريق بين المقاصد العامة والمقاصد النوعية والمقاصد الجزئية.

أما التعليل بالمقاصد العامة المتعلقة بمنهج التشريع، مثل السماحة والتيسير، ومراعاة الفطرة، فهو غير عملي؛ لأن هذه الخصائص تمثل السمات العامة للشريعة التي ينبغي على المجتهد مراعاتها في استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع، وهي ليست أدلة شرعية تفصيلية تُستَمَدّ منها الأحكام بصورة مباشرة.

وكذلك الأمر في الكليات الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فهي تمثل الإطار العام الذي تدور فيه الأحكام الشرعية، ولكنها من العموم بحيث تصلح لمجرد الاستئناس والاهتداء بها، لا الاستدلال بها بشكل مباشر. فمثلا حفظ النفس مقصد عام، ولكننا نعلم أن النفس محفوظة في حالات ومهدرة في حالات، فإذا أردنا الاستدلال على حُكْمٍ جزئيةٍ فإنه لا يكفي أن نُثبتها أو ننفيها بحجة كلية حفظ النفس، بل نبحث لها عن النوع أو الجنس الذي تندرج تحته. فلا يمكن -مثلا- أن نستدل على مشروعية أكل طعام ما بمجرد أنه يحفظ النفس؛ فكثير من الكفار

يحفظون نفوسهم بأكل الخنزير والميتة، ولكن لا بد أن نُرجع ذلك الطعام إلى جنسه أو نوعه المعلوم حكمُه شرعا لنرى هل هو مُعتبر في حفظ النفس أم لا؟ وحفظ الدين مقصد عام، ولكن لا يمكن الاحتجاج بمجرد حفظ الدين دون النظر في جنس أو نوع الفعل الذي يُراد حفظ الدين به؛ فكثير من الناس يبتدعون في الدين بحجة حفظ الدين، فيُضيِّعون الدين من حيث يريدون حفظه. وقد يفتي البعضُ بما يُرهق الناس أو يُهلكهم فيما هو ليس من عزائم الأحكام بذريعة حفظ الدين.

أما المقاصد النوعية[1] فهي تُشبه إلى حدّ ما القواعد الفقهية، ويمكن الاستعانة بها في استنباط أحكام للمستجدات من باب إرجاع المصالح والمفاسد إلى أجناسها. والقواعد الفقهية -وفي حكمها ما يسميه البعض القواعد المقاصدية- في أصلها ضوابط تكشف عن معاني مستنبَطة يتم تجميعها في قواعد عامة تعين الفقيه وتوجِّهه في عملية الاستنباط، و يمكن أن تُستخدم في الحُكْم على بعض الوقائع غير المنصوص عليها بإرجاعها إلى تلك القواعد،[2] ولكنها لا تكون أساساً وحيداً للحكم على ما يمكن أن يندرج ضمنها من الوقائع الجديدة؛ لأن عملية الاجتهاد في الحكم على واقعة جديدة قضية متعددة الأبعاد، وليست أمرا بسيطا بحيث يحكم عليها مباشرة في ضوء قاعدة من القواعد المقاصدية أو الفقهية. ففضلا عن النظر في تمشّي حكم الواقعة الحادثة مع القواعد والمقاصد العامة للشريعة، ينبغي النظر في عدم معارضته للمقاصد الخاصة ذات العلاقة بالواقعة، والنظر في احتمال كون الواقعة يتجاذبها أكثر من قاعدة أو مقصد للترجيح بأيها تُلْحَق، وكذلك النظر

---

(١) المقاصد النوعية هي: المقاصد التي يلتقي عليها جملة من الأحكام الشرعية التي تنتمي إلى نوع واحد من أنواع مجالات الحياة، مثل مجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بأحوال الأسرة، ومجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات المالية. (انظر: عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٤١.

(٢) انظر ما كتبه الكيلاني في صلاحية هذه القواعد للاستدلال بها في مقام الاجتهاد. الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ص١١٩-١٢٢.

فيما يؤول إليه إعطاؤها ذلك الحكم. ولا يتحقّق هذا الأمر إلاّ بالنظر في القواعد والنصوص على السواء، والتعامل معها وفق المنهجية الأصولية الفقهية للوصول إلى الحكم المناسب.

أما المقاصد الجزئية، أي مقاصد آحاد الأحكام الفرعية، فإن استخدامها في التعليل القياسي يعتمد على تحديد الأساس الذي يقوم عليه القياس: هل هو العلة، أم السبب، أم الحكمة (المقصد)؟ وهذا الأمر يعتمد أيضا على المفهوم الذي نعطيه للعلة والسبب والحكمة (المقصد).

وعند النظر في الكتابات الأصولية لا نجد ضابطا محدَّدا بدقّة يمكن الاتفاق عليه للتفريق بين العلة والسبب والحكمة (المقصد). فمصطلح العلة دخل أصول الفقه من علم الكلام، ولم يكن مُسْتَعْمَلا في الصدر الأول، على الأقلّ إلى عصر الشافعي، حيث إن الشافعي في كتاب **الرسالة** نجده -عند حديثه عن القياس- يستعمل مصطلح "المعنى الذي شُرِع من أجله الحكم"، ولا يستعمل مصطلح "العلة". يقول في بيان أحد أنواع القياس: "أن يكون اللهُ أو رسولُه حرّم الشيءَ منصوصا أو أحلَّه لمعنىً. فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنّةٌ: أحللناه أو حرمناه، لأنه في معنى الحلال أو الحرام."[1] ومثّل لذلك بقياس الوالد المحتاج غير المحترف في وجوب النفقة عليه على وجوب النفقة على الولد الصغير؛ وذلك أن "الولد من الوالد، فجُبِرَ على صلاحه في الحال التي لا يُغني الولدُ فيها نَفْسَهُ"، فكما أن الولد لا يجوز له أن يضيِّع شيئا من أولاده الذين هم منه، لا يجوز له أن يضيِّع شيئا من الوالدين الذين هو منهم. وقياسا على ذلك "إذا بلغ الأبُ ألا يُغني نفسَه بكسب ولا مال فعلى ولده صلاحُه في نفقته وكسوته". ويمتدُّ هذا القياس إلى الأحفاذ والأجداد الذين تتوفر فيهم شروط النفقة: "وكذلك الوالدون وإن بعدوا والوُلد وإن سفلوا في هذا المعنى، والله أعلم، فقلتُ يُنفِقُ

(١) الشافعي، الرسالة، ص٤٠.

على كلّ محتاج منهم غير محترف، وله النفقةُ على الغنيِّ المحترف."[١]

وهذا الذي يسميه الشافعي "المعنى الذي شُرِع من أجله الحكم" يمكن أن نسميه "العلة"، كما يمكن أن نسميه "الحكمة" أو "المقصد" من شرع الحكم.

وقد تعددت تعريفات المتقدمين من الأصوليين للعلة، وأبرز تلك التعريفات:

(١) المؤثر في الحكم، (٢) الموجب للحكم بجعل الشارع، (٣) الباعث على الحكم، (٤) المعرّف للحكم بمعنى العلامة التي نصبها الشارع على الحكم.[٢] وعند النظر في هذه التعريفات نجد أن الثلاثة الأولى منها تُشبه مفهوم الحكمة أو المقصد؛ ولذلك فإنه لو قال قائل: إن المتقدمين كانوا يعللون في القياس بالحكمة أو المقصد، لم يكن كلامه بعيدا عن الصواب. أما تعريف العلة بأنها: "الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مناسبة للحكم"، فقد شاع عند المتأخرين من الأصوليين عندما شاعت بينهم محاولات التفريق بين الحكمة والعلة.[٣] وعلى الرغم من ذلك الشيوع في كتابات المتأخرين من الأصوليين، فإننا نجد الشاطبي -الذي حاول العودة بأصول الفقه إلى عصره الأول- لا يلتزم بذلك الاصطلاح، حيث عرف العلة بأنها: "الحِكَم والمصالح التى تعلَّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلَّقت بها النواهي؛ فالمشقة علّة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مَظِنَّتُها؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة. ففي قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ"[٤] يكون الغضب سببا، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥١٨.

(٢) انظر في بيان ذلك مثلا: السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ص٧٢-٩٤.

(٣) انظر في عرض محاولات الأصوليين للتفريق بين تلك الاصطلاحات: السعدي، مباحث العلة في القياس، ص١٠٥-١٠٦، ١٣٩-١٥٠.

(٤) الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان.

هو العلة. على أنه قد يُطْلَق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحّة في الاصطلاح."[١]

كما عرف الشاطبي السبب بأنه: "ما وُضِع شرعا لحُكْم لـحِكْمَة يقتضيها ذلك الحُكْم. ومثال ذلك: كون حصول النصاب سببا فى وجوب الزكاة، ودخول الوقت سببا في وجوب الصلاة، والسرقة سببا فى وجوب القطع، والعقود أسبابا فى إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك".[٢]

ويتبيّن من خلال التعريفين أن الشاطبي يميل إلى تعريف السبب بما يعرف به جمهور الأصوليين العلة، في حين يعرف العلة بأنها الحكمة أو المقصد من الحكم. وعلى الرغم من أن الشاطبي لم يبيّن الأساس الذي يقوم عليه القياس عنده: هل هو السبب أم العلة؟ إلا أنه يمكن أن نستخلص من تعريفاته أن كثيرا مما يسميه الأصوليون علة الحكم يمكن تسميته سببا للحكم، وبذلك يمكن أن يكون السبب أساسا للقياس بدلا من العلة، أو بعبارة أخرى يمكن أن نسمي علة القياس سببا. ويؤيد هذا إقرار الأصوليين بالتداخل بين معنى السبب ومعنى العلة.[٣]

وليس هذا موضع التفصيل في تعريف العلة والسبب والحكمة والمقصد والتفريق بينها، إنما المراد بيان أن ما ذهب إليه كثير من الأصوليين من التفريق بين العلة والسبب والحكمة، والاقتصار في التعليل القياسي على ما يسمونه "العلة" محلٌّ للنقاش والاختلاف.

كما أننا إذا أخذنا بأساس القياس عند الشافعي، وهو "المعنى الذي شُرع لأجله

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٥٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٥٦.

(٣) انظر ملخصاً في محـــاولات التفريق بين السبب والعلة في: السعدي، مباحث العلة في القياس، ص١٣٩-١٤٢.

الحكم"، فإننا يمكننا القول بجواز التعليل بالحكمة (المقصد) إذا توفر فيها شرطا الظهور والانضباط، وغلب على الظن كون الحكم شرع لذلك المعنى. وليس المراد بالانضباط هنا انعدام التفاوت في وجود الحكمة (المقصد)؛ لأن ذلك قد لا يتوفر حتى في الأسباب والعلل، بل المراد هو أن يكون وجود "الحكمة/ المقصد" متقاربا بين مختلف الحالات، ولا يكون متفاوتا بصورة تخُّل بإلحاق الفرع بالأصل.

الخلاصة أننا متى تبيَّن لنا أن معنى من المعاني هو الذي شُرع الحكمُ من أجله، وتبيّن لنا صلاحُه لأن يكون أساسا للقياس، فإنه يمكننا استعماله للقياس، ولا يهم أن نسميه علة أو سببا أو مقصدا أو حكمة، إنما المهم هو التحقُّق من كونه المعنى الذي شُرع من أجله الحكم، ثم التحقُّق من صلاحيته ليكون أساسا لتعدية الحكم إلى الفرع وفقا للشروط الحقيقية المطلوبة في العلة. ولا شك أن عملية التحقّق قد تكون محلّ خلاف بين أصحاب الآراء والمذاهب الفقهية.

وقبل أن نختم الحديث عن التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية، نعرّج على ما ذكره ابن عاشور في معرض بيان الفائدة من تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، حيث إنه قد يفهم منه البعض أن ابن عاشور يدعو إلى التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية بإطلاق.[1] يقول ابن عاشور: "وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروفُ قصدُ الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقينٌ بصورٍ كليّةٍ من أنواع هاته المصالح. فمتى حلّت الحوادث التي لم يسبق حلولُها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصورة الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها... وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة."[2] ويضيف قائلا: "وإنه [ليس للعالم أن] يترقب حتى يجد المصالح المثبَتَةُ أحكامُها بالتعيين، أو الملْحَقَةُ بأحكام نظائرها بالقياس، بل يجب عليه تحصيل

---

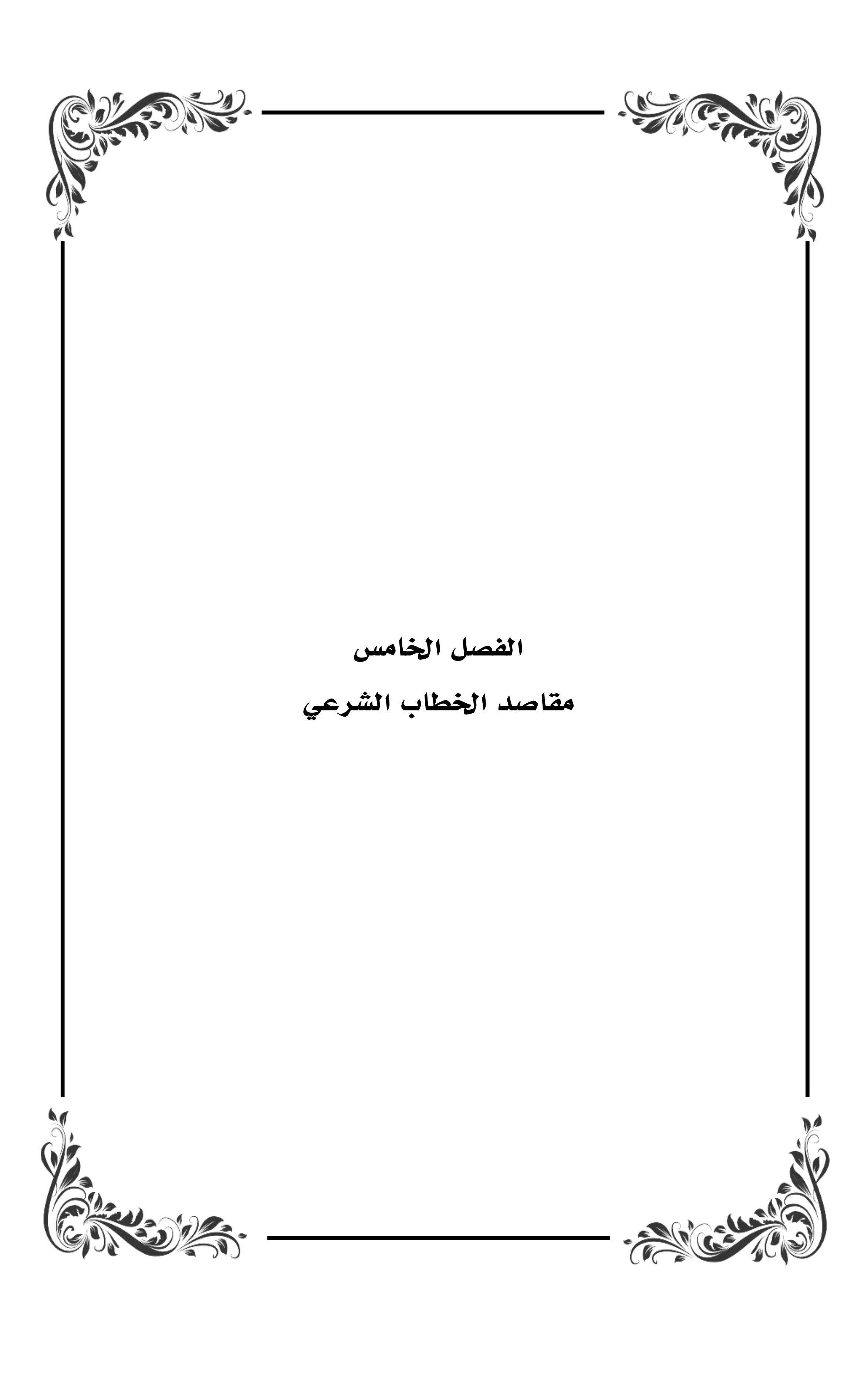
(١) هذا ما ذهب إليه الدكتور جاسر عودة في كتابه: فقه المقاصد، ص٦٧.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٢٥.

المصالح غير المثبتة أحكامُها بالتعيين ولا الملْحَقَة بأحكام نظائرها بالقياس."[(١)]

إن هذا النوع من إلحاق المصالح بأجناسها الثابتة هو في الحقيقة محل اتفاق بين العلماء، ولكن الخلاف في توصيف ذلك الإلحاق، فالجويني -مثلا- سماه الاستدلال والاستدلال المرسل، وسماه الغزالي المصلحة المرسلة، وسار على هذه التسمية الذين تأثروا بمدرسة الجويني-الغزالي الأصولية، ولم يدخلوه في القياس؛ لأنهم ضيَّقوا مفهوم القياس وحصروه في قياس جزئي على جزئي. أما الذين لا يستعملون مصطلح "المصلحة المرسلة" فإنه يكون عندهم من باب إجراء العمومات الشرعية على تلك المصالح الحادثة، أو من باب إرجاع الفروع الحادثة إلى أصولها الثابتة، وهو القياس بمفهومه الواسع كما ذكره الشافعي، أو من باب تحقيق المناط.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٢٦.



الفصل الخامس

مقاصد الخطاب الشرعي

الفصل الخامس

مقاصد الخطاب الشرعي

المبحث الأول

مقاصد الخطاب الشرعي وكيفية التعرف عليها

نظرة إجمالية على مقاصد الخطاب الشرعي:

المراد بمقاصد الخطاب الشرعي: المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي المتمثل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

إن الخطاب الشرعي -المتمثل في نصوص القرآن الكريم وسُنَّة الرسول ﷺ- هو وسيلة التواصل بين الخالق عز وجل وبين الناس، وهو يهدف إلى هدايتهم وإرشادهم إلى ما يعينهم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وتحقيق الرسالة التي خُلقوا من أجلها. ولما كان الأمر كذلك، فإنه لا بد من إدراك مقاصد ذلك الخطاب من خلال الفهم السليم له.

لقد تنوعت توجيهات الشارع وإرشاداته تنوُّعَ احتياجات الإنسان. ويمكن إجمال مقاصد الخطاب الشرعي في العناصر الآتية:

١- تعريف الإنسان بحقائق الكون المتمثلة في: وحدانية الخالق عز وجل، وحقائق عالم الغيب، وكيفية خلق الكون وما فيه، والهدف من ذلك الخلق، ومصير هذا الكون وما فيه من مخلوقات.

٢- تعريف الناس بالرُّسُل ورسالاتهم، وإثبات صدقهم في ما يخبرون به عن الله عز وجل.

٣- تقرير التكاليف الشرعية، وتحديد الحقوق والواجبات، وبيان الحكم الشرعي

لتصرفات الإنسان.

٤- تهذيب النفوس وتعليمها محاسن الأخلاق والسلوك الاجتماعي السامي، سواء بالتعليم المباشر أم بإيراد قصص السابقين بقصد التعلُّم منها والاعتبار بها.

٥- التذكير من خلال الترغيب والترهيب لتشجيع المؤمنين الطائعين على مواصلة السير والارتقاء، وهزِّ نفوس الكفار والعصاة لمراجعة حساباتهم والعودة إلى طريق الإيمان والطاعة.

وقد فصّل الفقهاء في التكاليف الشرعية والحقوق والواجبات، وبيَّن علماء أصول الفقه مراتب الأحكام ومناهج استنباطها. كما فصّل علماء التفسير والحديث والأخلاق والعقيدة في المقاصد الأخرى للخطاب الشرعي. ولسنا هنا بصدد الحديث عن تلك التفاصيل، وهي موجودة في مصادرها، ولكن الغرض هو التنبيه على قضايا مهمة في منهج التعرُّف على مقاصد الخطاب الشرعي.

متطلبات الفهم السليم لمقاصد الخطاب الشرعي:

يتطلب الفهم السليم لمقاصد الخطاب الشرعي الالتزام بالعناصر الآتية:

١- أخذ النصوص الشرعية مأخذ الافتقار لا مأخذ الاستظهار. بمعنى أن الشخص عندما ينظر في النصوص الشرعية يجب أن ينظر فيها نَظَرَ مَنْ يريد التأمل فيها لاستخراج المعنى المراد منها، وليس نَظَرَ من ورث فكرة من أسلافه أو تكوّنت لديه تلك الفكرة بفعل العوامل المحيطة به، ثم بعد ذلك يعمد إلى النصوص الشرعية لينتقي منها ما يمكن أن يبرر به تلك الفكرة وينصرها به، فيتكلَّف ويتعسَّف في تفسير النصوص الشرعية بما يخدم أفكاره المسبقة. وهذا حال أهل البدع والأهواء، وحال مَنْ نشأ في بيئة منحرفة عن جادَّة الشريعة.

٢- القدرة على التحرُّر من سلطة الأفكار والأحكام الـمُسْبَقَة، والجرأة على مراجعة

الأفكار والمواقف -سواء أكانت موروثة أم تكونت لدى الشخص بفعل العوامل المحيطة به- في ضوء النصوص الشرعية الثابتة.

٣- الاحتراز من الآثار السلبية لردود الفعل والدفاع عن النفس ضد المخالفين؛ لأن الإنسان كثيراً ما يشطّ ويغلو في مواقفه وأفكاره نتيجة المبالغة في ردّ الفعل نحو المخالفين. وردّ الفعل سبَبٌ من أسباب الغلوّ والخروج عن الوسط والعدل؛ ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟﴾ [المائدة: ٢]. وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝٨﴾ [المائدة: ٨].

٤- النظر المتأمل في جميع العناصر التي تُسهم في تحديد المقصود من الخطاب الشرعي دون تكلُّف أو تعسُّف. والعناصر التي تسهم في تحديد المقصود هي: المعنى اللغوي للنص، والسياق الخاص الذي ورد فيه، والسياق التشريعي العام (النصوص الشرعية الأخرى المتعلقة بالموضوع)، والمقام الذي صدر فيه. هذه العناصر ينبغي النظر فيها كلها وفق المنهج الشرعي لتفسير النصوص من أجل تحديد المقصود من الخطاب الشرعي.

منهج تحديد المقصود من الخطاب الشرعي:

لقد جاءت النصوص الشرعية موزَّعة على فترة زمنية تزيد على العشرين سنة، تدعو الناس إلى توحيد الله عز وجل وعبادته، وتوجِّه المجتمع المسلم في مناحي الحياة الفردية والاجتماعية، وتتعامل مع ما يطرأ للناس في مختلف الظروف والأحوال. وتلك النصوص التي جاءت مفرَّقة على تلك الفترة الزمنية الطويلة تُمثِّل منظومة تشريعية متكاملة الأجزاء لا يمكن أخذ جزء منها بمعزل عن السياق الذي صدر فيه وعما يرتبط به من أجزاء، أو بمعزل عن السياق التشريعي العام، ومن حاول ذلك فقد

تعسَّف، ويؤول أمرُه إلى الخطأ في تحديد المقصود من الخطاب الشرعي.

يعتمد تحديد المقصود من الخطاب الشرعي على عنصرين: أحدهما: الوضع اللغوي للألفاظ، وهو المعنى الذي وُضِعت له ألفاظ النص المراد تحديد المقصود منه، والثاني: الاستعمال الشرعي، وهو المعنى الذي استعمل فيه الشارع تلك الألفاظ في ذلك المقام الذي صدر فيه النص. ويساعد على تحديد الاستعمال الشرعي أمور، هي: السياق اللغوي للنص، والسياق التشريعي العام، والمقام الذي صدر فيه ذلك النص.

أولاً: **المعنى اللغوي للنص**: هو المعنى المستفاد من النص بمجرده دون النظر إلى سياقه العام والمقام الذي ورد فيه. وهذا هو المستوى الأول من مستويات فهم النص، وهو يحدد لنا المعنى اللغوي لألفاظ النص. ولكنه عادة لا يكفي في تحديد مقصود الشارع من النص، والاقتصار عليه قد يوقع صاحبه في سوء فهم مقصود الشارع من ذلك الخطاب. وفي ذلك يقول ابن عاشور: "ومن هنا يقصِّر بعض العلماء ويتوحَّل في خَضْخَاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجِّه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلِّبه ويحلِّله ويأمل أن يستخرج لُبَّه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحفُّ بالكلام من حافَّات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدقَّ مقامٍ في الدلالة وأحوجَه إلى الاستعانة عليها مقامُ التشريع... وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدِّثين المقتصرين في التفقُّه على الأخبار."(١)

فمثلا، ألفاظ العموم اللغوي التي ترد في النصوص الشرعية لا تقتضي بالضرورة العموم في الاستعمال الشرعي، بمعنى أن ورود صيغ العموم اللغوي في نص من النصوص الشرعية لا يقتضي بالضرورة أن يكون الشارع قاصدا تعميم ذلك الحكم. قد يكون اللفظ عاماً من حيث الوضع اللغوي والشارع يقصد به العموم، وقد يكون عاماً من حيث الوضع اللغوي والشارع يقصد به العموم من وجه والخصوص

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٤٨.

من وجه آخر، أو يقصد به مجرد الخصوص، كل ذلك يحدده السياق الخاص والعام. كما أن الخصوص اللغوي لا يقتضي بالضرورة خصوص الاستعمال الشرعي؛ فقد يكون اللفظ خاصا من حيث الوضع اللغوي والشارع يقصد به الخصوص، وقد يكون خاصا من حيث الوضع اللغوي والشارع يقصد به العموم، كل ذلك يحدده السياق الخاص والعام.[١]

وصيغة "افعل" التي هي في الوضع اللغوي فعل أمر، نجد الشارع يستعملها في الوجوب، ويستعملها في الإرشاد الذي هو بمعنى الندب، كما يستعملها في الإباحة. وقبل تحديد مقصود الشارع من النص الذي وردت فيه، لا بد من النظر في سياقها، سواء أكان سياقاً خاصاً أم سياقاً عاماً.

وقد يقع البعض في الخطأ في تحديد المقصود من الخطاب الشرعي عندما يرتكز على الوضع اللغوي دون إنعام النظر في السياق الذي يحدد الاستعمال الشرعي.

ثانياً: **السياق الخاص للنص**: يراد به الـجُمل السابقة واللاحقة للنص الشرعي المرادُ استخلاصُ المقصود منه. وهذا العنصر مكمِّل لعنصر المعنى اللغوي، ويبين ذلك قول الشاطبي عن القرآن الكريم: "أُنْزِل على لسان مَعْهُود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطِرَت عليه من لسانها تخاطب بالعامّ يُرَاد به ظاهرُه، وبالعامّ يُرَاد به العامُّ في وجْه والخاص في وجْه، وبالعامّ يُراد به الخاصّ، والظاهر يُرَاد به غير الظاهر، وكلّ ذلك يُعرَف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره. وتتكلّم بالكلام يُنْبِىء أوّلُه عن آخره أو آخرُه عن أوله؛ وتتكلم بالشيء يُعْرَف بالمعنى كما يُعْرَف بالإشارة. وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا مَن تعلَّق بعلم كلامها."[٢]

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب الرسالة للشافعي، ص٥٣-٧٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٥٠-٥١. وهذا الكلام الذي ذكره الشاطبي هو إعادة صياغة لما ذكره الشافعي في الرسالة (ص٥١-٥٣) وقد آثرت إيراد كلام الشاطبي لكونه ملخَّصا وأسهل عبارة.

ثالثاً: **السياق التشريعي العام**: هو النصوص الشرعية الأخرى المتعلقة بالموضوع نفسه التي وردت في أوقات ومواضع أخرى. فالنصوص المتعلقة بموضوع واحد -وإن كانت واردة في أوقات مختلفة- تربطها علاقة البيان من حيث التوكيد والتفصيل والتنويع، أو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، أو النسخ إذا قام الدليل على وقوع النسخ حقيقة لا ادعاء، وسيأتي بيان ذلك في النماذج التطبيقية.

رابعاً: **المقام الذي صدر فيه النص**: هو القرائن الحالية التي صاحبت صدور النص الشرعي، مثل أسباب النزول بالنسبة للقرآن الكريم، وأسباب الورود بالنسبة للحديث، والقرائن الحالية الأخرى التي صاحبت صدور الخطاب الشرعي ويكون لها دخل في تحديد المقصود منه.

أما عن أسباب النزول فإنه ينبغي التنبيه على أن ما يرد ذكره تحت أسباب النزول ليس كله يفيد في تحديد المقصود من الآيات القرآنية، بل ما يُحتاج منه لفهم الآيات -كما حرره شاه ولي الله الدهلوي- قليل، ويتلخص في أمرين:[1] أحدهما: معرفة القصص التي تتضمن الآيات القرآنية التعريض بها؛ فإن فهم إيماء هذه الآيات وإشاراتها لا يتيسر إلا بمعرفة تلك القصص. الثاني: سبب النزول الذي ثبتت صحته ويفيد تخصيصا لعام، أو تقييدا لمطلق، أو بيانا لمجمل، أو يدفع تشابها.[2] وكثير مما يُذكر في أسباب النزول ليس سببا للنزول بمعناه الدقيق، زيادة على أن أكثره لا يصح ثبوتُه، وهو في الحقيقة يُعيق فهم المقصود من الخطاب القرآني -بحصر معانيه الشاملة في بعض المرويات عن بعض التابعين- بدلا من الإعانة على فهمه. يقول الدهلوي: "وأما

---

(١) انظر من أجل بيان مفصل لأهمية أسباب النزول في استخلاص المقصود من الآيات القرآنية: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص١٠٦-١٢١.

(٢) أحمد بن عبد الرحيم (شاه ولي الله) الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، ترجمة سلمان الحسيني الندوي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٩٨٧م) ص٧٠؛ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت) ج١، ص٤٩-٥٠.

إفراط محمد بن إسحاق والواقدي والكلبي وما ذكروا تحت كل آية من قصة، فأكثرُه غير صحيح عند المحدِّثين، وفي إسناده نظر. ومن الخطأ البيِّن أن يُعدَّ من شروط التفسير. ومن يرى أن تدبُّر كتاب الله يتوقف على الإحاطة بها فقد فات حظُّه من كتاب الله."(١)

وأما أسباب ورود الحديث فإنها تفيد في تحديد معنى كلام النبي ﷺ بين العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وتحديد مرتبة الحكم إن كان طلبا بين الوجوب والندب، وإن كان نهيا بين التحريم والكراهة. ومعرفة أسباب الورود تعين على معرفة المقام الذي صدر فيه تصرف النبي ﷺ. وقد أجمل القرافي مقامات تصرُّف النبي ﷺ في ثلاثة، هي: تصرفه بالتبليغ، وتصرفه بوصف القضاء، وتصرفه بوصف الإمامة.(٢) وفصّلها ابن عاشور فجعلها اثني عشر حالا، هي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد.(٣)

وما ذكره ابن عاشور فيه تداخل بين بعض عناصره، ويمكن إجماله في أربعة مقامات، هي: مقام التشريع: والمراد بالتشريع هنا ما كان الأخذُ به لازما سواء من باب الوجوب أو التحريم. ومقام الهدي والإرشاد: وهو الحال الذي يكون فيه فعل الرسول ﷺ أو قوله غير مقصود به الإلزام. ومقام الإمامة: وهو تصرفه ﷺ بوصفه حاكما للدولة المسلمة بما يقتضيه صلاح الدولة من تنظيم وتدبير في وقت السلم والحرب. ومقام التأديب.(٤)

---

(١) الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، ص٧٦.

(٢) القرافي، الفروق، ج١، ص٤٢٦-٤٣٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٥٣-١٦٧.

(٤) انظر: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص١٢٦-١٣٦.

المبحث الثاني

نماذج تطبيقية لتحديد المقصد من الخطاب الشرعي

النموذج الأول: تحديد المقصود من حديث "أمرت أن أقاتل الناس...":

من النصوص التي أشكل على بعض أهل العلم تحديد المقصود منها بسبب التركيز على الوضع اللغوي للألفاظ دون الانتباه إلى المقام الذي صدرت فيه، قوله ﷺ قال: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ."[١] وقد وصل الأمر بالجصاص الحنفي إلى عدِّ هذا الحديث من باب المجمل.

لقد فهم البعض من ظاهر هذا الحديث أن النبي ﷺ أُمِر بمقاتلة الكفار حتى يدخلوا في الإسلام، بمعنى أن الغرض من القتال هو إدخالهم في الإسلام. وبناء على هذا الفهم اختلفت أقوالهم في شرح هذا الحديث. فجعل بعضهم كلمة "الناس" خاصة أُريد بها عبدة الأوثان دون أهل الكتاب، ومنهم البغوي في شرح السنة حيث قال: "وَقَوْلُهُ: "حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلا اللَّهُ "، أَرَادَ بِهِ عَبَدَةَ الأَوْثَانِ دُونَ أَهْلِ الْكِتَابِ، لأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ، ثُمَّ لا يُرْفَعُ عَنْهُمُ السَّيْفُ حَتَّى يُقِرُّوا بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، أَوْ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ."[٢]

وأخذ بعضهم كلمة "الناس" على عمومها، ففهم منها أنه ﷺ أُمِرَ بقتال جميع الناس حتى يدخلوا في الإسلام، ورأوا أن الحديث معارضٌ لآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وذهبوا في التوفيق بينهما مذاهب: فذهب محمد الطاهر ابن عاشور إلى أن

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم).

(٢) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق محمد شعيب الأرناؤوط، وزهير الشاويش (دمشق/ بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ج١، ص٦٦.

الحديث منسوخ بتلك الآية،[١] وذهب آخرون إلى عكس ذلك، حيث جعلوا هذا الحديث مع ما يُسمَّى "آية السيف" ناسخين لآيات مسالمة الكفار.[٢]

وما ذهب إليه ابن عاشور -من القول بأن الحديث منسوخ- يعارضه ما روي من احتجاج أبي بكر رضي الله عنه به في قتال مانعي الزكاة والمرتدين، ولو كان الحديث منسوخا لعلمه أبو بكر، أو لاعترض عليه من الصحابة من علم أنه منسوخ. ومن المستبعد أن يكون الحديث منسوخاً ولا يعلم أحد من الصحابة رضي الله عنهم بأمر نسخه. كما أن القول بأن الحديث ناسخ لآيات المسالمة والمعاملة بالمثل مع الكفار مجرد دعوى لا دليل عليها، وهي مخالفة لما هو ثابت في القرآن الكريم وسيرة الرسول ﷺ وأفعال الصحابة من بعده.

وقد اعترض ابن تيمية على تفسير الحديث بأن المراد منه الأمر بقتال الكفار حتى يدخلوا في الإسلام، حيث يقول: "ليس المراد أني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية، فإن هذا خلاف النص والإجماع. فإنه لم يفعل هذا قطّ، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله. وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس إذا أدوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون حَرُم قتالهم."[٣]

وعند تتبع روايات الحديث تبين لي أن المقام الذي ورد فيه يوضح بشكل جلي معناه، فقد أخرج الإمام أحمد في مسنده عن أوْس الثقفي قال: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فِي وَفْدِ ثَقِيفٍ، فَكُنَّا فِي قُبَّةٍ، فَقَامَ مَنْ كَانَ فِيهَا غَيْرِي وَغَيْرَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَجَاءَ رَجُلٌ فَسَارَّهُ، فَقَالَ: "اذْهَبْ فَاقْتُلْهُ"، ثُمَّ قَالَ: "أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ؟" قَالَ: بَلَى، وَلَكِنَّهُ يَقُولُهَا

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣، ص٢٦-٢٧.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه، وكيف نمارسه (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م) ص٥٣.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد، ص٩٥-٩٨.

تَعَوُّذًا، فَقَالَ: "رُدَّهُ"، ثُمَّ قَالَ: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، فَإِذَا قَالُوهَا حُرِّمَتْ عَلَيَّ دِمَاؤُهُمْ، وَأَمْوَالُهُمْ، إِلاَّ بِحَقِّهَا."[١] والرواية نفسها موجودة في مسند الطياليسي،[٢] ومصنف ابن أبي شيبة.[٣] ومن هذه الرواية يتبين أن الحديث لم يرد في سياق بيان حكم قتال الكفار وأسس العلاقة معهم، وإنما ورد في سياق بيان ما يحرُم به دم الإنسان، وهو النطق بالشهادتين؛ فإذا نطق الشخص بالشهادتين لم يحل دمه بعدها إلا إذا جاء بجريمة توجب القتل في الإسلام، وهو الذي عبّر عنه بقوله "إلا بحقها". أما بيان حكم قتال الكفار وأسس العلاقة بينهم وبين المسلمين فقد جاءت نصوص أخرى من القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ ببيانها، وهي المرجع في ذلك. وبهذا يتبيّن أن الكلام عن عموم كلمة "الناس" في الحديث أو خصوصها، والكلام عن كون الحديث منسوخا أو ناسخا، والكلام عن تعارضه مع آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، كلها أمور خارج موضوع الحديث. ويتبين أن سبب ذلك الاضطراب والخطأ في الفهم يرجع إلى الغفلة عن السياق الذي ورد فيه الحديث، ومحاولة تفسير الحديث في معزل عن ذلك السياق.

ومما يؤكد هذا المعنى للحديث احتجاج عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة على أبي بكر به على الامتناع عن قتال مانعي الزكاة من المسلمين، حيث احتجوا به على أن من نطق بالشهادتين حرم دمه. وقد سلَّم أبو بكر بالمراد من الحديث، ولكنه ردّ عليهم بلفت نظرهم إلى ما جاء في آخر الحديث، وهو أن التفريط في حقوق الشهادتين يجيز القتال. ففي مسند أحمد أن أبا هريرة قال: "لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، فَمَنْ قَالَ: لا إِلَهَ إِلاَّ

---

(١) مسند أحمد، ج٢٦، ص٨١. قال عنه المحقق: حديث صحيح، وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الصحيح.

(٢) مسند أبي داود الطيالسي، ج٢، ص٤٣٤.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة، ج٦، ص٤٨٠.

اللهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلاَّ بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللهِ"؟ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللهِ لأُقَاتِلَنَّ -قَالَ أَبُو اليَمَانِ: لأَقْتُلَنَّ- مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ المالِ، وَاللهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا. قَالَ عُمَرُ: فَوَاللهِ مَا هُوَ إِلاَّ أَنْ رَأَيْتُ أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ."[1]

النموذج الثاني: تحديد مقصود الشارع من الآيات المتعلقة بقتال الكفار ومسالمتهم:

الناظر في القرآن الكريم يجد فيه آيات تأمر المسلمين بمقاتلة من يقاتلهم ومسالمة من يسالمهم وتنهاهم عن العدوان، وكذلك كان فعل النبي ﷺ. كما نجد في القرآن الكريم -خاصة في سورة التوبة- آيات قد يُفهم منها عند اقتطاعها من سياقها قتال الكفار بإطلاق. وقد ورد عن بعض مفسري القرون الأولى أن آيات سورة التوبة التي تأمر بالقتال (وهي التي يشيرون إليها بآية السيف) نسخت آيات المعاملة بالمثل والمسالمة مع الكفار؛ لأن سورة التوبة كانت من آخر ما نزل من القرآن الكريم. وقد أخذ البعض بذلك القول بالنسخ، وحملوا المراد بالنسخ على معناه الخاص الذي يعني رفع حكم سابق بحكم لاحق. ومن أجل تحقيق المقصود الشرعي من آيات القتال الواردة في سورة التوبة، ينبغي النظر في أمرين: أحدهما: النظر في مقصود المفسرين الأوائل من مصطلح النسخ، والثاني: النظر في سياق الآيات التي تتحدث عن العلاقة مع غير المسلمين لتحديد حقيقة المقصود منها.

المسألة الأولى: مراد المفسرين الأوائل بمصطلح النسخ:

روي عن بعض مفسري الصدر الأول -مثل الضحاك بن مزاحم وقتادة وعبد الرحمن بن زيد ومجاهد وعكرمة- أن آيات القتال الواردة في سورة التوبة نسخت آيات

(١) مسند أحمد، ج١، ص٢٧٠.

المعاملة بالمثل والمسالمة الواردة في سورة البقرة (الآية ١٩٠) وسورة الأنفال (الآية ٦١) وسورة الممتحنة (الآية ٨-٩). ولابد من تحرير مرادهم بالنسخ، وهو يقتضي منا النظر في مفهوم النسخ عند علماء الصدر الأول وعند المتأخرين من العلماء.

النسخ في اصطلاح المتأخرين يشير إلى رفع حكم شرعي متقدم بحكم شرعي متأخر عنه. يقول الغزالي في تعريفه: "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لكان ثابتاً به، مع تراخيه عنه."[١] أما في عُرف علماء الصدر الأول فهو أوسع بكثير من ذلك؛ فقد كان علماء الصدر الأول يطلقون النسخ إطلاقا عاما يشمل الاستثناء، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وصرف النص عن ظاهره إلى معنى من المعاني يحتمله. يقول ابن قيم الجوزية: "ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة -وهو اصطلاح المتأخرين- ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلَق على مقيَّد وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم ليسمُّون الاستثناء والشرط والصفة نسخا، لتضمُّن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد. فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد من اللفظ بأمر خارج عنه."[٢] ويقول الشاطبي: "الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعمّ منه في كلام الأصوليين. فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليل متّصل أو منفصل نسخًا، وعلى بيان الـمُبْهَم والـمُجْمَل نسخًا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد."[٣] ومن أمثلة ذلك أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص١٠٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م) ج١، ص٢٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٠٨.

﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۝٢٢٦﴾ [الشعراء: ٢٢٤ – ٢٢٦]هو منسوخ بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟﴾ [الشعراء: ٢٢٧]الآية. وهذا الذي عبَّر عنه ابن عباس بالنسخ هو من تخصيص العموم في اصطلاح الأصوليين. وقال في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ﴾ [النور: ٢٧]إنه منسوخ بقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ [النور: ٢٩] الآية، وهذه الآية في الحقيقة تبيِّن أن المراد بالبيوت في الآية الأولى هو البيوت المسكونة، وهذا البيان لا يُعتبر من النسخ في اصطلاح الأصوليين.[1]

بعد بيان الاختلاف الموجود في مفهوم النسخ، نعود إلى النظر في مقصودهم من أن آيات سورة التوبة (آية السيف) نسخت ما قبلها، حيث إن ذلك القول يحتمل أمرين:

أحدهما: أنهم يتحدثون عن مشركي مكة وما حولها من القبائل فقط. فهؤلاء تدرَّج معهم الإسلام في القتال، حيث كفّ النبي ﷺ عن ردّ عدوانهم بالقوة في المرحلة المكية، ثم أُذِن له بعد الهجرة في قتالهم إن هم اعتدوا على المسلمين، أو هَمُّوا بذلك، وأُذن له في مهادنة ومسالمة من يريد منهم السلم والمهادنة. ومع تكرُّر عدوانهم ونقضهم للعهود التي كانت بينهم وبين الرسول ﷺ، وكان من آخرها صلح الحديبية، جاءت سورة براءة بالتبرؤ منهم وإعلان الحرب الشاملة عليهم. فهؤلاء القوم قد جاء الأمر بإعلان الحرب الشاملة عليهم، ولم يعد يجدي مسالمتهم ولا مهادنتهم. وبذلك يكون التعامل معهم بالمهادنة والمسالمة أصبح منسوخا. وهذا يعني أن النسخ مخصوص بأولئك القوم، وليس نسخا مطلقا لآيات المسالمة والمهادنة مع عموم الكفار في مختلف الأحوال.

الثاني: أن المراد نسخ حكم المهادنة والمسالمة مع الكفار مطلقا، فيكون حكم

(١) انظر تلك الأمثلة في: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٠٩-١١٦.

مسالمة الكفار -حتى المسالمين منهم- منسوخا بإطلاق، ويكون الحكم الشرعي الأخير هو وجوب قتال جميع الكفار في جميع الأحوال، وعدم جواز مهادنة أحدٍ منهم.

الظاهر أن مراد أولئك السلف بالنسخ هو المعنى الأول وليس الثاني. ومما يشير إلى ذلك ما أورده ابن كثير من قول الضحاك بن مزاحم أن الآية الخامسة من سورة التوبة هي آية السيف التي نسخت كل عهد بين النبي ﷺ وبين أحد من المشركين، وكل عهد وكل مدة.(١) فما أورده ابن كثير منسوبا إلى الضحاك يتحدث عن كون آية السيف ناسخة للعهود بين الرسول ﷺ وبين مشركي مكة وما حولها الذين نقضوا عهودهم، ولا يتحدث عن كونها ناسخة لآيات المسالمة والمهادنة بإطلاق. ولا شك أن هذا المعنى صحيح لا خلاف فيه. أما المعنى الثاني فإنه من المستبعد أن يكون هو مراد أولئك العلماء، لأن هذا المعنى مخالف لما عملت به الأمة -بعد نزول سورة التوبة- سواء في زمن النبي ﷺ أو زمن الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم. وما زال علماء المسلمين يفتون بجواز مسالمة الكفار ومهادنتهم إذا توفرت شروط ذلك.

المسألة الثانية: النظر في معنى الآيات التي تتحدث عن قتال الكفار ومسالمتهم:

النظر في معنى الآيات التي تتحدث عن قتال الكفار ومسالمتهم يقتضي منا النظر في أمرين: أحدهما: السياق العام الذي شُرِعَ فيه القتال، والثاني: النظر في المعنى والسياق الخاص لأهم الآيات التي تتحدث عن ذلك.

أولاً: السياق العام الذي شُرِعَ فيه القتال:

كان المسلمون في المرحلة المكية مأمورين بالصبر على أذى الكفار وتجنُّب المواجهة المسلحة معهم، فلما تأسست للمسلمين دولة في المدينة واستقرت دعائمها، جاء الإذن لهم بقتال من يقاتلهم في قول الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص١٢١.

لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ [الحج: ٣٩ – ٤٠]. قال ابن الجوزي في معنى الآية: "قال ابن عباس: كان مشركو أهل مكة يؤذون أصحاب رسول الله ﷺ فيقول لهم: اصبروا، فإني لم أومر بالقتال. حتى هاجر رسول الله ﷺ، فأنزل الله هذه الآية، وهي أول آية نزلت في القتال."[١] وقد بيَّن الله عزّ وجل القاعدة العامة التي تحكم المواجهة المسلحة مع الكفار في قوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾﴾ [البقرة: ١٩٠ – ١٩١]. كما بيَّن القرآن الكريم مقاصد القتال، وهي: دفع الظلم ورفعه (سورة الحج: ٣٩-٤٠، سورة البقرة: ١٩٠، سورة النساء: ٧٥)، ومنع الفتنة في الدين (سورة الأنفال: ٣٩-٤٠)، وأن يكون الدين كله لله (سورة البقرة: ١٩٣)، والمراد بكون الدين كله لله أن "يكون دين الله هو الظاهر العالي على سائر الأديان."[٢] ومن ذلك يتبين أنه ليس من مقاصد القتال مقاتلة الكفار لمجرد كفرهم أو لإكراههم على الدخول في الإسلام.

وقد كان النبي ﷺ يسير على هدي تلك الآيات -التي حددت مقاصد القتال- والقاعدة العامة التي تحكم العلاقة مع الكفار، وقد صالح من كان يرغب في الصلح، ومن ذلك صلح الحديبية مع قريش وحلفائها. وقد وَفَّتْ بعض القبال بعهودها مع النبي ﷺ، ونقضت بعضها تلك العهود، وتكرر منها ذلك النقض، فجاءت آيات سورة التوبة تأمر بالوفاء للقبائل التي وَفَّتْ بعهودها، وتعلن الحرب الشاملة على من كان

---

(١) أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (بيروت: دار ابن حزم، المكتب الإسلامي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م) ص٩٦٠.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٤٩٣.

دأبهم الخيانة والنقض المتكرر للعهود مع النبي ﷺ. وكانت تلك الآيات تمثل مرحلة من المراحل وحالة من حالات التعامل مع الكفار.

لقد ظل المسلمون منذ زمن الصحابة رضي الله عنهم يقاتلون عند توفُّر أسباب القتال، ويسالمون عند توفُّر أسباب السلم، ولو كانت آيات القتال الواردة في سورة التوبة تعني القتال الشامل وناسخة لما قبلها لما خالفها الصحابة رضي الله عنهم ومن جاء بعدهم من المسلمين. لقد شاءت حكمة الله تعالى أن تَمُرَّ الدعوة النبوية بالمرحلة المكية -مرحلة الاستضعاف- والمرحلة المدنية -مرحلة التمكين- لتكون قدوة للمسلمين فيما بعد بما يتقلبون فيه من مراحل الضعف والاستضعاف والقوة والتمكين. وقد سجل القرآن الكريم ظروف ومتطلبات تلك المراحل تسجيلا خالدا يُتْلى إلى يوم الدين لتستفيد الأجيال التالية مما فيه كل حسب ظروفه ومتطلباتها. وإذا كانت حياة المجتمع المسلم الأول قد انتهت بالمرحلة المدنية ومرحلة سورة التوبة، فإن المجتمعات المسلمة عبر التاريخ قد تمرّ بما يُشبه المرحلة المكية، كما تمرُّ بما يُشبه المرحلة المدنية، ويحتاج الناس في كلتا الحالتين ما يناسبهم من الأحكام. وبناء على ذلك فإن التصور الذي يسعى إلى تعميم المرحلة الأخيرة من الدعوة المحمدية وجعلها ناسخة لما كان في المراحل السابقة لها، تصوُّرٌ تغيب عنه حقيقة الهداية الربانية الخالدة لجميع المسلمين في جميع الظروف والأحوال، ويغفل عن تنوع الظروف التي يمر بها المسملون عبر القرون إلى يوم القيامة بين قوة وضعف، وسيادة واستضعاف، وبين ظرف يكونون فيه الأغلبية المتمكِّنة وظرف يكونون فيه الأقلية الضعيفة التي ينبغي أن تدعو إلى دين الله بهدوء وتُعرض عن الصادين الحاقدين على دين الله وتتجنب المواجهة معهم ما استطاعت إلى ذلك سبيلا كما كان حال المسلمين في مكة. وإذا قلنا إن الأحكام المتعلقة بالمرحلة المكية -أو بعضا منها- قد نُسخ، فكيف يعمل المسلمون في مراحل الضعف والقِلَّة؟

ثانياً: المعنى والسياق الخاص لأهم الآيات التي تتحدث عن قتال الكفار ومسالمتهم:

١- قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩١ ﴾ [البقرة: ١٩٠ – ١٩١].

هذه الآيات تأمر بقتال من يقاتل المسلمين وتنهى عن الاعتداء، وهي تتضمن جواز مسالمة من يسالم المسلمين، وهي القاعدة العامة التي تحكم العلاقة بين المسلمين والكفار. وقد أورد ابن كثير رواية عن أبي العالية وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن النبي ﷺ كان يقاتل من قاتله، ويكفّ عمن كفّ عنه، حتى نزلت سورة براءة فنسخت ذلك.[١] ولكن ابن كثير اعترض على القول بنسخها، لأنه لا يراها معارضة لما ورد في سورة التوبة، حيث قال معقّبا على قول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: "وفي هذا نظر؛ لأن قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ ﴾ إنما هو تهييج وإغراء بالأعداء الذين همتهم قتال الإسلام وأهله، أي: كما يقاتلونكم فقاتلوهم أنتم، كما قال: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ ﴾ [التوبة: ٣٦]، ولهذا قال في هذه الآية: ﴿ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ ﴾، أي: لتكن همتكم منبعثة على قتالهم، كما أن همتهم منبعثة على قتالكم، وعلى إخراجهم من بلادهم التي أخرجوكم منها قصاصًا."[٢]

وذكر ابن تيمية أن جمهور المفسرين يقولون إنها غير منسوخة، وعلّق على الرأي القائل بالنسخ بقوله: "ضعيف، فإن دعوى النسخ يحتاج إلى دليل، وليس في القرآن ما

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٤٩١.
(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ٤٩٠.

يناقض هذه الآية، بل فيه ما يوافقها."[١]

ويؤكد ابن تيمية قول جمهور العلماء بعدم نسخ الآية بكون الغاية من قتال الكافر هي "دفع شره وعدوانه وصَدِّه لغيره عن دين الله، وهذا الشرّ يزول بالصغار والجزية مع العهد، فإنه مع العهد كفَّ يده ولسانه."[٢]

وزعم بعضهم أن قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ﴾ منسوخ بما جاء بعدها، وهو قوله تعالى: ﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴾. وهذا القول مبني على تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴾ بمعنى قتل جميع الكفار، ولكن إرجاع الضمير في قوله تعالى: ﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴾ إلى جميع الكفار غير صحيح؛ لأنه لم يقل: (واقتلوا الكفار حيث ثقفتموهم)، بل قال: ﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ ﴾ ، والضمير فيها عائد على الذين ذُكروا قبل ذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ ﴾ ، بمعنى أنه أمر بقتل من وُجِدَ من أهل القتال حيث وجد، وإن لم يكن من طائفة ممتنعة.[٣] فالضمير ليس عائدا إلى جميع الكفار، بل هو عائدٌ إلى أولئك الذين يُقاتلون المؤمنين، فمن " كان من المحاربين المقاتلين للمؤمنين فإنه يُقتل حيث ثُقِف، وليس من حُكمه أن لا يُقاتَل إلا في حال قتاله، بل متى كان من أهل القتال الذي يخيف المسلمين، ومن شأنه أن يُقاتِل، قُتل قائما أو قاعدا أو نائما."[٤] يقول الطبري في تفسيرها: "واقتلوا أيها المؤمنون الذين يقاتلونكم من المشركين حيث أصبتم مقاتِلَتَهُم وأمكنكم قتلهم، وذلك هو معنى قوله: ﴿ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴾... اقتلوهم في أي مكان تمكنتم من قتلهم وأبصرتم مقاتلهم."[٥] وبهذا التفسير للآيتين ينتفي الداعي إلى القول بالنسخ، ويتبيَّن أن الآية الثانية مكملة للآية الأولى ومفسرة لها، والضمير فيها عائد على من ذُكروا في

---

(١) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد، ص١٠١.

(٢) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص٢١٤.

(٣) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص٩٢.

(٤) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص١٠٢-١٠٣.

(٥) الطبري، جامع البيان، ج٢، ص٢٣٥-٢٣٦.

الآية الأولى، وهم الذين يقاتلون المسلمين. وبهذا يتبيّن عدم صحة القول بالنسخ؛ لأنه قائم على تفسير الآية الثانية بمعزل عن الآية الأولى، مع أنها في الواقع مكملة ومفسِّرة لها.

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝٦١ وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ۝٦٢﴾ [الأنفال: ٦١ – ٦٢].

رجّح ابن كثير أنها نزلت في غزوة بدر، وذكر أنه نُسب إلى ابن عباس، ومجاهد، وعطاء الخراساني، وعكرمة، والحسن، وقتادة أنها منسوخة بآية السيف في "براءة" ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩]. ثم عقَّب على ذلك بقوله: "فيه نظر أيضا؛ لأن آية براءة فيها الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك، فأما إذا كان العدو كثيفا، فإنه تجوز مهادنتهم، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة، وكما فعل النبي ﷺ يوم الحديبية، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص."[1]

٣- قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝٩﴾ [الممتحنة: ٨ – ٩].

اختلف أهل التفسير في من نزلت هذه الآيات على خمسة أقوال: أحدها: أنها نزلت في أسماء بنت أبي بكر حين قدمت عليها أمها المدينة وهي ما زالت على الشرك، فلم تُدخلها منزلها حتى استأذنت رسول الله ﷺ فنزلت هذه الآيات، وأمرها رسول الله ﷺ أن تدخلها منزلها.[2] الثاني: أنها نزلت في خزاعة وبني مدلج، أو في خزاعة وبني

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٩١.

(٢) عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: قَدِمَت عليَّ أمي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتيت رسول الله ﷺ، قلت: وهي راغبة، أفأصل أمي؟ قال: "نعم صلي أمك." (صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها).

الحارث بن عبد مناف، وكانوا صالحوا رسول الله ﷺ على ألا يقاتلوه، ولا يعينوا عليه أحدا. والثالث: أنها نزلت في قوم من بني هاشم منهم العباس. الرابع: أنها نزلت في النساء والصبيان. والخامس: أنها عامة في جميع الكفار، وهي منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥].[١]

قال الطبري في تفسيرها بعد عرض ما روي من الأقوال المختلفة فيها: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عُنِي بذلك: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرُّوهم وتصلوهم، وتقسطوا إليهم. إن الله عزّ وجلّ عَمَّ بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ﴾ [الممتحنة: ٨].

جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصصْ به بعضًا دون بعض. ولا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ، لأن برّ المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب، غير مُحرّم ولا منهيّ عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكُراع أو سلاح. قد بيّن صحّة ما قلنا في ذلك الخبر الذي ذكرناه عن ابن الزبير في قصة أسماء وأمها. وقوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) يقول: إن الله يحبّ المنصفين الذين يُنصفون الناس، ويعطونهم الحقّ والعدل من أنفسهم، فيبرّون من برّهم، ويُحْسنون إلى من أحسن إليهم."[٢]

٤- قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ [التوبة: ٥].

هذه الآية هي أكثر ما يشار إليه بـ "آية السيف"، وهي أبرز ما يعتمد عليه القائلون

(١) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص١٤٢٥.
(٢) الطبري، جامع البيان، ج٢٨، ص٧٤.

بنسخ آيات المسالمة والمهادنة. وهي آية ورد فيها النص على إعلان الحرب الشاملة على المشركين بالقتل، والأسر، والحصار، والترصُّد لهم في كل طريق يسلكونه.[١] وهي التي قال فيها الضحاك بن مزاحم إنها نسخت كل عهد بين النبي ﷺ وبين أحد من المشركين، وكل عهد وكل مدة.[٢] هذه الآية والآيات التي قبلها من سورة التوبة نسخت العهود التي كانت بين الرسول ﷺ وبين المشركين الذين أخلفوا عهودهم، إلا العهود التي لم ينقضها أصحابها ولم يظاهروا أحدا على المؤمنين فإنها مستمرة إلى أجلها. وينبغي التنبُّه هنا إلى أن الضحاك لم يقل إنها نسخت آيات المسالمة والمهادنة بإطلاق، وإنما قال نسخت العهود التي كانت بين النبي ﷺ وبين المشركين. والفرق بين الأمرين واضح.

وذهب بعضهم إلى أنها نسخت كل آية في القرآن فيها ذكر الإعراض والصبر على أذى الأعداء، وممن نُسب إليه هذا الحسين بن الفضل. وذهب آخرون إلى أنها منسوخة وليس ناسخة، فقد نسبوا إلى الضحاك والسدي وعطاء أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤]. وذهب ابن زيد إلى أن الآيتين محكمتان لم تنسخ أحداهما الأخرى، وصحَّحه القرطبي.[٣]

وإذا نظرنا في هذا الكلام عن كون الآية ناسخة أو منسوخة يتبيّن لنا اضطراب النسبة إلى أولئك المفسرين في القول بكونها ناسخة أو منسوخة. فالضحاك نُسب إليه القول بأنها ناسخة لعهود الرسول ﷺ مع المشركين فيما أورده ابن كثير، ونُسب إليه القول بأنها منسوخة فيما أورده القرطبي، وبعد ذلك نجد القرطبي نفسه ينسب إلى الضحاك -نفسه- القول بأنها نسخت الآية التي بعدها، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٌ مِّنَ

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ج١٥، ص١٧٩-١٨٠.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص١٢١.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م) ج٨، ص١٠.

ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ﴾ [التوبة: ٦].(١) وهذا اضطراب يشكّك في صحة ما يُنسب إلى أولئك المفسرين، ويشكّك في مصداقية القول بكونها ناسخة أو منسوخة.

قال ابن الجوزي معلقاً على بعض القائلين بكونها ناسخة: "وقد ذكر بعضُ من لا فَهْمَ لهم من ناقلي التفسير أن هذه آية السيف نسخت من القرآن مائة وأربعا وعشرين، ثم صار آخرها ناسخا لأولها وهو قوله تعالى: "فإن تابوا وأقاموا الصلاة..." وهذا سوء فهم؛ لأن المعنى اقتلوهم وأسروهم إلا أن يتوبوا من شركهم ويقروا بالصلاة والزكاة فخلوا سبيلهم ولا تقتلوهم."(٢)

الظاهر أن الذي دفع بعضهم إلى القول بأنها نسخت آيات المسالمة هو أخذهم كلمة "المشركين" على أنها عامة في جميع المشركين وفي جميع الأحوال. جاء في تفسير القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾: "عام في كل مشرك، لكن السُّنَّة خصّت منه ما تقدم بيانه في سورة البقرة من امرأة وراهب وصبي وغيرهم. وقال الله تعالى في أهل الكتاب ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ ، إلا أنه يجوز أن يكون لفظ المشركين لا يتناول أهل الكتاب، ويقتضي ذلك منع أخذ الجزية من عَبَدَة الأوثان وغيرهم."(٣)

والقول بعموم كلمة "المشركين" يخالف سياق الآية، ويخالف الآية التي قبلها والتي بعدها. فالآية التي قبلها تنص على أنه: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ٤﴾ [التوبة: ٤]. قال الرازي في تفسيرها: "لأجل أنهم ما نكثوا وما نقضوا. قيل: إنهم بنو كنانة وبنو ضمرة، فتربصوا أمرهم ولا تقتلوهم، فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله."(٤) والآية صريحة في النص على أن المشركين الذين وفُّوا

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص١٢.
(٢) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص٤٦٥.
(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص٩.
(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج١٥، ص١٨٣.

بعهودهم لا يدخلون في "المشركين" الذين أعلنت عليهم الحرب. وهو الأمر نفسُه الذي أكدته الآية السابعة من السورة في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٧﴾ [التوبة: ٧].

والآية التي بعدها تنص على أن المستجير -من المشركين الذين أُعلنت عليهم الحرب- لا يُقتل، بل يُسْمَعُ كلامَ الله تعالى لعله يهتدي، ثم يُبلَّغ مأمنه، وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [التوبة: ٦]. وبهذا يتبيّن أن سياق الآية يدل دلالة واضحة على أن كلمة "المشركين" تتحدث عن مشركي القبائل العربية الذين نقضوا عهودهم مع الرسول ﷺ، وهم الذين جاءت الآيات السابقة لهذه الآية بإعلان البراءة منهم ومن عهودهم، وتأجيلهم أربعة أشهر لينظروا في أمرهم، ولا تدل على المشركين بإطلاق في كل زمان ومكان، بل لا تشمل حتى مشركي الجزيرة العربية الذين لم ينقضوا عهودهم.(١)

ومما يثبت ذلك من الآثار، ما جاء عن سعيد بن جبير، قال: جاء رجل إلى علي بن أبي طالب [بعد نزول أوائل سورة التوبة] فقال: إذا أراد الرجل منا أن يأتي محمدا بعد انقضاء الأربعة الأشهر فيسمع كلام الله أو يأتيه بحاجة قُتِل؟ فقال علي بن أبي طالب: لا، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].(٢)

وقد ذكر ابن تيمية أن مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية والحنابلة أن سبب قتال الكفار المقاتلة وليس مجرد الكفر. وأن مذهبهم هو الذي يدلّ عليه

(١) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص١١٨.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص١٢.

الكتاب والسنة والاعتبار.[١] كما ذكر أن مذهب مالك، وأبي حنيفة، والأوزاعي، وأحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وهي الرواية المنصوصة عنه صريحا، قبول الجزية من جميع المشركين، وليس من أهل الكتاب والمجوس فقط.[٢]

٥- قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [التوبة: ٣٦].

ومحل الشاهد في هذه الآية هو قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ﴾ [التوبة: ٣٦]، حيث يرى بعضهم أن كلمة ﴿كَآفَّةً ۚ﴾ عامة تدل على قتال المشركين كافة في جميع الأحوال.

قال الرازي: "في قوله تعالى: ﴿كَآفَّةً ۚ﴾ قولان: الأول: أن يكون المراد قاتلوهم بأجمعكم مجتمعين على قتالهم، كما أنهم يقاتلونكم على هذه الصفة. يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تتخاذلوا ولا تتقاطعوا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين في مقاتلة الأعداء. والثاني: قال ابن عباس: قاتلوهم بكليتهم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال، كما أنهم يستحلون قتال جميعكم. والقول الأول أقرب حتى يصح قياس أحد الجانبين على الآخر."[٣] واختيار الرازي هو الذي ذهب إليه الطبري، حيث قال في تفسيرها: "وقاتلوا المشركين بالله أيها المؤمنون جميعا غير مختلفين، مؤتلفين غير مفترقين، كما يقاتلكم المشركون جميعاً مجتمعين غير متفرقين."[٤]

وقال ابن كثير: "... يحتمل أنه منقطع عما قبله، وأنه حكم مستأنَف، ويكون من

---

(١) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص٧٨-٩٠.
(٢) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص١٢٥-١٢٦.
(٣) الرازي، التفسير الكبير، ج١٦، ص٤٤.
(٤) الطبري، جامع البيان، ج١٠، ص١٥٢.

باب التهييج والتحضيض، أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم أيضا لهم إذا حاربتموهم، وقاتلوهم بنظير ما يفعلون. ويحتمل أنه إذن للمؤمنين بقتال المشركين في الشهر الحرام إذا كانت البداءة منهم."[١]

والجدير بالذكر أن من المفسرين من ذهب إلى أن كلمة "كافة" ترجع إلى الشهور لإباحة قتال الكفار في الأشهر الحرم، ولا تعود على المشركين أصلا. روى الطبري عن عطاء بن ميسرة قوله: "أُحل القتال في الشهر الحرام في براءة، قوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] يقول: فيهن وفي غيرهن."[٢] ورجح الطبري هذا المعنى بقوله: "والصواب من القول في ذلك ما قاله عطاء بن ميسرة من أن النهي عن قتال المشركين في الأشهر الحرم منسوخ بقول الله جل ثناؤه (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّة) (التوبة: ٣٦)."[٣]

٦- ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

روى الطبري عن ابن زيد: "قال: وهم الروم. قال: فوجَّه إليهم رسول الله ﷺ."[٤] وقال في موضع آخر: "وذُكر أن هذه الآية نزلت على رسول الله ﷺ في أمره بحرب الروم، فغزا رسول الله ﷺ بعد نزولها غزوة تبوك."[٥] ونُسِب إلى مجاهد قوله: "وعند نزول هذه الآية أخذ رسول الله ﷺ في غزو الروم، ومشى نحو تبوك."[٦]

ونحن إذا نظرنا في سورة التوبة نجد القسم الأول منها يتحدث عن البراءة من

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص١٦٠.
(٢) الطبري، جامع البيان، ج٢، ص٤٣٥.
(٣) الطبري، جامع البيان، ج٢، ص٤٣٥.
(٤) الطبري، جامع البيان، ج٢، ص٢٤٤.
(٥) الطبري، جامع البيان، ج١٠، ص١٢٨.
(٦) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ) ج٣، ص٢١.

المشركين الذين نقضوا عهودهم، وإعلان الحرب الشاملة عليهم، وبيان سبب ذلك. ثم جاء القسم الثاني -ومنه هذه الآية- يحرض المسلمين على قتال الروم النصارى الذين حشدوا الحشود مع عملائهم الغساسنة لمهاجمة المسلمين، فقرر الرسول ﷺ الخروج إليهم لإظهار قوة المسلمين وردعهم عن التفكير في مهاجمة المدينة.(١)

الخلاصة أن الآيات التي تتحدث عن قتال الكفار وعن مسالمتهم ليس فيها ناسخ ولا منسوخ، بل هي تشريعات تحدد ضوابط العلاقة مع الكفار في مختلف الأحوال والظروف. والأصل في رسالة الإسلام دعوة الناس وهدايتهم وليس قتالهم، وإنما القتال حكم طارئ عندما يكون وسيلة لدفع أذى الكفار عن أهل الإسلام وأرضه أو لفتح الطريق لدعوة الإسلام ليهتدي بها من رغب في ذلك ويهلك من هلك عن بيِّنة. والقول بنسخ آيات السلم والدعوة والمعاملة الحسنة مع غير المسلمين يعارض هذه الحقيقة. كيف تكون آيات القتال ناسخة لآيات الدعوة، والدعوة مستمرة إلى قيام الساعة؟ وقد قال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه يوم خيبر: "انْفُذْ عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الإِسْلاَمِ، وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ، فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ."(٢) فهداية الناس خير من قتلهم وأخذ المغانم. وكون سورة التوبة وما فيها من آيات القتال من آخر ما نزل لا يعني أنها ناسخة لما نزل قبلها من الأحكام المتنوعة المتعلقة بالتعامل مع غير المسلمين.

النموذج الثالث: **تحديد المقصود من قوله تعالى**: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ذهب أهل العلم في تفسير قوله عز وجل: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ مذهبين رئيسين:(٣)

(١) صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص٣٦٨-٣٦٩.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسيّر، باب فضل من أسلم على يديه رجل.

(٣) ذكر الرازي أن في الآية ثلاثة معان: أولها: أن الله تعالى ما بنى أمر الإيمان على الجبر والقَسْر، وإنما بناه على التمكُّن والاختيار. والثاني: أن الإكراه أن يقول المسلم للكافر: إما أن تؤمن وإما أن أقتلك. والثالث: لا تنسبوا من دخل في الدين بعد الحرب إلى الإكراه، أي لا تقولوا إنهم أُكْرِهوا على الإسلام، لأنه إذا رضي بعد الحرب وصحّ إسلامه فليس بمكْرَهٍ. وفي هذا إشارة إلى عدم تعيير من دخل في الإسلام بعد الحرب بأنه إنما دخل خائفا مُكْرَها. انظر: الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج٧، ص١٥.

أحدهما: أن معناها النفي الخالص، بمعنى الإخبار بأن الله تعالى لم يُجْرِ أمْرَ الإيمان على الإكراه، بل على التمكين والاختيار. فهي إخبار بأن الإكراه لا يُنشئ الدين، والذي يُعلن إسلامه خوفا -دون أن يكون ذلك الإعلان ناتجا عن قناعة داخلية- لا يُعدُّ إسلامه صحيحا؛ لأنه غير ناشئ عن اعتقاد صحيح. وقد اختار هذا المعنى الزمخشري، حيث يقول: "﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] أي لم يُجْرِ اللهُ أمرَ الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩﴾ [يونس: ٩٩] أي لو شاء لقَسَرَهُم على الإيمان ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار."[١]

المذهب الثاني: أن المراد بها النهي عن الإكراه، فهو نَفْيٌ في معنى النهي، بمعنى أن الآية نهيٌ من الله تعالى للرسول ﷺ والمؤمنين من بعده أن يقوموا بإكراه أحد على اعتناق الإسلام؛ لأن الرشد قد تبيَّن من الغيّ.[٢] هذا ما ذهب إليه كثير من المفسرين، ثم اختلفوا بعد ذلك في دلالتها بين الخصوص والعموم، كما اختلفوا في كونها منسوخة أو غير منسوخة. فذهب قوم إلى أنها خاصة في أهل الكتاب والمجوس الذين يخضعون لسلطان الحكم الإسلامي ويدفعون الجزية، وهو اختيار الطبري.[٣] وذهب قوم إلى أنها عامة، ونسبه ابن تيمية إلى الجمهور، حيث يقول: "جمهور السلف والخلف على أنها ليست مخصوصة ولا منسوخة، بل يقولون إنَّا لا نُكره أحدا على الإسلام، وإنما نقاتل من حاربنا، فإن أسلم عصم دمه وماله، ولو لم يكن مَنْ فَعَلَ القتالَ لم نقتله ولم نكرهه على الإسلام."[٤] وذهب فريق ثالث إلى أنها منسوخة، وأنها نزلت قبل أن

---

(١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ص٣٠٣.

(٢) يقول محمد الطاهر ابن عاشور: "وَنَفْيُ الْإِكْرَاهِ خَبَرٌ فِي مَعْنَى النَّهْيِ، وَالْمُرَادُ نَفْيُ أَسْبَابِ الْإِكْرَاهِ فِي حُكْمِ الْإِسْلَامِ، أَيْ لَا تُكْرِهُوا أَحَدًا عَلَى اتِّبَاعِ الْإِسْلَامِ قَسْرًا، وَجِيءَ بِنَفْيِ الْجِنْسِ لِقَصْدِ الْعُمُومِ نَصًّا. وَهِيَ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى إِبْطَالِ الْإِكْرَاهِ عَلَى الدِّينِ بِسَائِرِ أَنْوَاعِهِ، لِأَنَّ أَمْرَ الْإِيمَانِ يَجْرِي على الِاسْتِدْلَال، والتمكين مِنَ النَّظَرِ، وَبِالِاخْتِيَارِ." التحرير والتنوير، ج٣، ص٢٦.

(٣) الطبري، جامع البيان، ج٣، ص٢٢.

(٤) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ص١٢٣-١٢٤.

يُفرض القتال. ومما ذكروه من الآيات التي نسختها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ٧٣ ﴾ [التوبة: ٧٣]. ومقتضى هذا الكلام جواز الإكراه على الدين بعد نسخ هذه الآية. والذي حملهم على هذا القول اعتقادهم أن النبي ﷺ أكره مشركي العرب على الدخول في الإسلام بعد نزول سورة التوبة؛ لأنه لم يقبل منهم -بعد نزولها- الجزية أو البقاء على عبادة الأوثان، بل خيّرهم بين الإسلام والقتال، وذلك طبقا لما جاء في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥ ﴾ [التوبة: ٥]. ودعوى إكراه النبي ﷺ مشركي العرب على الإسلام لا تثبت؛ لأننا إذا نظرنا في آيات سورة التوبة التي جاءت بنبذ العهود وقتال مشركي العرب لا نجد فيها حديثا عن إكراههم على الإسلام، وإنما نجد ما يدل على خلاف ذلك. وأقوى ما يدل على أن تلك الحرب لم تكن لإكراه مشركي العرب على الإسلام قوله تعالى: ﴿ وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ ٦ ﴾ [التوبة: ٦]. هذه الآية في غاية الصراحة بأن أمر الإسلام قائم على القناعة والاختيار، لا على الإكراه. وقد جاءت هذه الآية مباشرة بعد قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥ ﴾ [التوبة: ٥]. ولو كان القصد من إعلان الحرب عليهم إكراههم على الدين لأمر الله تعالى رسوله بإمساك هؤلاء الذين يستجيرون به وعدم إطلاق سراحهم حتى يعلنوا إسلامهم اختيارا أو إكراها. ولكن الواقع خلاف ذلك، حيث أمره بإجارتهم وإسماعهم كلام الله، ثم إبلاغهم بعد ذلك إلى مكان يأمنون فيه، ولهم كامل الحرية في الإسلام أو البقاء على الكفر. ومما يدل أيضا على أن القصد لم يكن إكراههم على الإسلام أنه عزّ وجلّ استثنى من البراءة الذين كان لهم عهد مع الرسول ﷺ ولم ينقضوا عهودهم، وأمر

بالوفاء لهم بعهودهم. قال تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾ ﴾ [التوبة: ٤]. وهؤلاء الذين استثناهم كانوا من مشركي العرب، ولو كان المراد من إعلان الحرب إكراه مشركي العرب على الإسلام، لاستوى في ذلك من نقض عهده ومن لم ينقضه؛ لأنهم سواء في الشرك، ويستحقون الإكراه على الدين. كما أن آيات سورة التوبة قد فصّلت أسباب إعلان الحرب على مشركي العرب، ولم تذكر منها إكراههم على الدين.[١]

وذهب محمد الطاهر ابن عاشور إلى أن آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] هي التي نسخت آيات القتال. ويبدو أنه بنى رأيه هذا على الأثر الذي رواه الطبري منسوبا إلى ابن عباس رضي الله عنهما أن هذه الآية نزلت بعد أن دخل الناس في الإسلام وأعطى أهل الكتاب الجزية.[٢] ولذلك ذهب ابن عاشور إلى أنها نزلت بعد فتح مكة وسيطرة الإسلام على بلاد العرب، حيث يقول: "فَنَسَخَتْ حُكْمَ القِتَالِ عَلَى قَبُولِ الكَافِرِينَ الإِسْلَامَ وَدَلَّتْ عَلَى الِاقْتِنَاعِ مِنْهُمْ بِالدُّخُولِ تَحْتَ سُلْطَانِ الإِسْلَامِ وَهُوَ الـمُعَبَّرُ عَنْهُ بِالذِّمَّةِ، وَوَضَّحَهُ عَمَلُ النَّبِي ﷺ، وَذَلِكَ حِينَ خَلَصَتْ بِلَادُ الْعَرَبِ مِنَ الشِّرَكِ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ وَبَعْدَ دُخُولِ النَّاسِ فِي الدِّينِ أَفْوَاجًا حِينَ جَاءَتْ وُفُودُ الْعَرَبِ بَعْدَ الفَتْحِ. فَلَمَّا تَمَّ مُرَادُ اللَّهِ مِنْ إِنْقَاذِ العَرَبِ مِنَ الشِّرْكِ وَالرُّجُوعِ بِهِمْ إِلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ، وَمِنْ تَخْلِيصِ الْكَعْبَةِ مِنْ أَرْجَاسِ الْمُشْرِكِينَ، وَمِنْ تَهْيِئَةِ طَائِفَةٍ عَظِيمَةٍ لِحَمْلِ هَذَا الدِّينِ وَحِمَايَةِ بَيْضَتِهِ، وَتَبَيَّنَ هَدْيُ الإِسْلَامِ وَزَالَ مَا كَانَ يَحُولُ دُونَ اتِّبَاعِهِ مِنَ الْمُكَابَرَةِ، وَحَقَّقَ اللَّهُ سَلَامَةَ بِلَادِ العَرَبِ مِنَ الشِّرْكِ ... لَمَّا تَمَّ ذَلِكَ كُلُّهُ أَبْطَلَ اللَّهُ القِتَالَ عَلَى الدِّينِ وَأَبْقَى القِتَالَ عَلَى تَوْسِيعِ سُلْطَانِهِ، وَلِذَلِك قَالَ: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [التوبة: ٢٩]. وَعَلَى هَذَا

---

(١)انظر الآيات: ٨، ٩، ١٠، ١٣، ١٧، ٢٨.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج٣، ص٢٢.

تَكُونُ الآيَةُ نَاسِخَةً لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ آيَاتِ القِتَالِ مِثْلِ قَوْله قبلهَا:(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ) (التحريم: ٩)."[١]

مقتضى كلام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن الإكراه على الدين بالقتال كان مشروعا قبل فتح مكة، فلما فُتِحَت مكة وخضعت بلاد العرب للإسلام نُسِخ القتال الذي كان لحمل العرب على الإسلام بالقوة، وصار الإكراه غير مشروع، وكان نسخ الإكراه على الدين بآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وآية ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]. ولا شك أن دعوى القتال بغرض الإكراه على الإسلام قبل فتح مكة لا دليل عليها، بل الثابت من سيرة الرسول ﷺ ينقضها نقضا تاما. ولم يثبت أن النبي ﷺ أكره أحدا على الإسلام لا بالقتال ولا بغيره من الوسائل، لا قبل فتح مكة، ولا بعد فتحها.

ما سبق هو خلاصة الأقوال الواردة في الآية، ويتبين منها أن الذي حمل أصحاب المذهب الثاني على الخوض في كونها خاصة أو عامة، وناسخة أو منسوخة، هو اعتقادهم أنها خطاب للنبي ﷺ بالنهي عن الإكراه في الدين، ولذلك صرفوا النفي فيها إلى النهي، ثم ذهبوا بعد ذلك يحاولون التوفيق بين النهي وبين ما ظنوه من إكراه النبي

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣، ص٢٦-٢٧. ويصنّف ابن عاشور الآيات النازلة في القتال ثلاثة أنواع: أحدها: آيَاتٌ أَمَرَتْ بِقِتَالِ الدِّفَاعِ كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾ [التوبة: ٣٦] ، وَقَوْلِهِ: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٤]. وهو يرى أن "هَذَا قِتَالٌ لَيْسَ لِلْإِكْرَاهِ عَلَى الْإِسْلَامِ بَلْ هُوَ لِدَفْعِ غَائِلَةِ الْمُشْرِكِينَ."
النَّوْعُ الثَّانِي: "آيَاتٌ أَمَرَتْ بِقِتَالِ الْمُشْرِكِينَ وَالْكُفَّارِ وَلَمْ تُغَيَّ بِغَايَةٍ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِطْلَاقُهَا مُقَيَّدًا بِغَايَةِ آيَةِ ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]. وَحِينَئِذٍ فَلَا تُعَارِضُهُ آيَتُنَا هَذِهِ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾.
النَّوْعُ الثَّالِثُ: "مَا غُيِّيَ بِغَايَةٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٩٣]. فيتعيّن أن يكون منسوخاً بهذه الآية، وآية ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، كما نُسِخَ حَدِيثُ «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ».

على بعض مشركي العرب على الدخول في الدين.

ويبدو أن الذي أوهمهم بكونها خطابا للنبي ﷺ بالنهي عن الإكراه في الدين هو ما روي في سبب نزولها. وقد تعددت الأقوال في سبب النزول، ولكنها ترجع -كما ذكر الطبري-[1] إلى سببين رئيسين: أحدهما: أنها نزلت في قوم من الأنصار كان لهم أولاد هوَّدوهم، أو تنصَّروا، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام. والثاني: أنها نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف، يقال له: الحصين،كان له ابنان، فقدم تجار من الشام إلى المدينة، فلما أرادوا الخروج أتاهم ابنا الحصين فدعوهما إلى النصرانية فتنصَّرا ومضيا معهم إلى الشام، فأتى أبوهما رسول الله ﷺ مشتكيا أمرهما، ورغب أن يبعث رسول الله من يردهما، فنزلت الآية.

وإذا صحّ شيء من تلك الروايات المختلفة، فإنها لا تكون بمعنى السبب الحقيقي للنزول الذي يكون له تأثير في تفسير الآية، وإنما هي مجرد مناسبة جاء فيها تذكير الله عز وجل للمسلمين بأن سُنَّة الله تعالى قد جرت بأن الإيمان لا يقوم على الإكراه، بل على الاقتناع والاختيار، وأن هذه سُنّة الله تعالى منذ بدء الرسالات السماوية إلى يوم الدين.

ومن أجل تحديد المقصود من الآية نحتاج إلى النظر في أمرين: أحدهما: المعنى اللغوي للآية، والثاني: السياق الذي وردت فيه.

أما المعنى اللغوي للآية، فلا خلاف أن صيغتها صيغة نفي، فهي تنفي وقوع الإكراه في الدين. وما دام الأمر كذلك فالأصل عدم صرفها عن معناها اللغوي إلى معنى آخر إلا لدليل يقتضي ذلك، هو عادة السياق أو ضرورة صدق الكلام. ولا ضرورة هنا؛ لأن حملها على النفي سليم، ولا يخالف نصوص الشرع ومبادئه، بل هو موافق لها وللواقع وللسياق.

---

(١) الطبري، جامع البيان، ج٣، ص١٩ وما بعدها.

وأما السياق فننظر فيه من وجهين: أحدهما: السياق العام الذي وردت فيه، والثاني: السياق الخاص لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

أما السياق العام الذي تنتمي إليه الآية فهو سياق الحديث عن حرية االاعتقاد، وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن أن الله تعالى عرَّف الإنسان سبيل التوحيد والتقوى وسبيل الكفر والضلال، وزوّده بوسائل الإدراك والتمييز، وأعطاه القدرة على الاختيار بين السبيلين: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ۝١٠﴾ [البلد: ١٠]، أي سبيل الهدى والخير وسبيل الضلال والشر.[1] وقال تعالى: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾ [الشمس: ٧ - ١٠]. ثم أرسل -عزّ وجلّ- الرسل وأنزل معهم الكتب لبيان الحق وهداية الناس: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ۝١٦٥﴾ [النساء: ١٦٥]. وأعطى للناس حرية الاختيار بين الطريقين، وألزمهم بالمسؤولية عن اختيارهم، ورتّب الثواب والعقاب على حسب ذلك الاختيار: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ ۝١٠٨﴾ [يونس: ١٠٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمۡ عَمَلُكُمۡۖ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعۡمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ ۝٤١﴾ [يونس: ٤١]، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ۝٩٩﴾ [يونس: ٩٩].

وبهذا نرى أن نصوص القرآن الكريم قد نصت منذ بداية الدعوة في العصر المكي على حرية الاعتقاد، وأن الإيمان قائم على الاقتناع لا على الإكراه: فطريق الإيمان واضحة، وطريق الكفر واضحة، وللإنسان حرية الاختيار بينهما، ولا يمكن لأحد - حتى لو كان نبيًّا- أن يُنْشِئ في نفوس الناس الإيمان دون إرادة منهم وتوفيق من الله

---

(١) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص١٥٥٢-١٥٥٣.

عز وجل. وهذه الحرية ثابتة لجميع البشر قبل مجيء الإسلام وبعد مجيئه، وهي شاملة لأهل الكتاب ولمشركي العرب ولغيرهم من الناس. ومادام الأمر كذلك فلا فائدة من محاولة إرغام الناس على الإيمان، ولا يجوز فعلُ ذلك لأنه أمرٌ لا يُحقِّق نتيجة. وهذا الأمر منصوص عليه في آيات كثيرة من القرآن الكريم منذ العهد المكي للدعوة الإسلامية، ولم يثبت فقط بنزول قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

أما السياق الخاص للآية، فإنها وردت في سياق الحديث عن قصص الأنبياء السابقين مع أقوامهم، فهي مسبوقة بذلك ومتبوعة به،(١) ويكون قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] بيانا لسنَّة من سُنن الله تعالى، وهي أن الدين قائم على الاقتناع لا على الإكراه، وأن الإكراه لا يُنشئ إيمانا صحيحا، وهذه سُنّة إلهية قائمة منذ بداية الرسالات السماوية. وجميع الأنبياء والرسل بيَّنوا الرشد من الغيّ، وكان الإيمان مبنيّا على القناعة لا على الإكراه من لدن أوّل رسول أرسله الله عزّ وجلّ، وكان الكفار بالرُّسل غير معذورين في كفرهم منذ ذلك الوقت، ولم يتبيّن الرشد من الغيّ بعد فتح مكة فقط، بل كان الرشد متبيِّنا من الغيّ منذ بداية الدعوة الإسلامية. وهذا يدل على أن آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ليست خاصة بالرسول صلى الله عليه والمسلمين، وإنما هي ناطقةٌ بسُنَّة إلهية جارية منذ بدء الرسالات السماوية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وبذلك ينتفي الداعي إلى صرفها من النفي إلى النهي، وتنتفي الحاجة إلى الحديث عن تخصيصها بأهل الكتاب أو غيرهم، كما تنتفي الحاجة إلى البحث في كونها

---

(١) اقرأ قبلها قوله تعالى: ﴿۞ تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ ٢٥٣﴾ [البقرة: ٢٥٣]. واقرأ بعدها قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٥٨﴾ [البقرة: ٢٥٨].

منسوخة أو ناسخة، فلا علاقة للنسخ أو التخصيص بها.

والملاحظ أن الذين صرفوا الآية إلى النهي دعموا رأيهم بربط قوله عز وجل: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ بما قبله وجعلوه تعليلا لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وبذلك يصبح المعنى أنه قد ورد إلى النبي ﷺ النهي عن الإكراه في الدين في مرحلة من المراحل بعد أن تبيَّن الرشد من الغي.

ولكن النظر في الآيات يشير إلى أن قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ مرتبط بما بعده أكثر من ارتباطه بما قبله، فهو مرتبط بما بعده بفاء هي في معنى فاء السببية في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويكون الوقف على قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]حَسَنًا، ثم يوصل قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ بقوله: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦﴾ للارتباط بينهما بالفاء.

النموذج الرابع: **تحديد المقصود من النصوص التي تضبط الموقف من الحكام**:

يقع التطرف في تحديد الموقف من الحكام من فئتين من الناس: فئة تركِّز على النصوص التي تتحدث عن طاعة الحكام والصبر على أذاهم، وتتعسف في استعمالها لتكريس الاستبداد والفساد. وفئة أخرى تركِّز على نصوص تكفير من لم يحكم بما أنزل الله، ونصوص تجويز الخروج المسلَّح عليهم، وتتعسف في استعمالها للثورة المسلحة بما يؤدي إلى الفتنة والفوضى والدمار. وبين هذين الموقفين المتطرفين لا بد من نظرة متوازنة تحدد المقصود من النصوص التي تضبط الموقف من الحكام في ضوء سياقاتها الخاصة والسياق التشريعي العام.

أولاً: الإطار العام الذي يحكم العلاقات داخل المجتمع المسلم -سواء بين الرعية بعضهم مع بعض أم بين الرعية والحكام- هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل الخاصية الأساس التي ينبغي على المجتمع المسلم أن يحافظ عليها، وهي الثابت الذي لا يمكن تغييره وتجاوزه بأي حال من الأحوال. والذي يدل على ذلك أن الله عز وجل جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الخاصية الأساس للمجتمع المسلم، فقال تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) (آل عمران: ١١٠)، وأمر المسلمين بالالتزام بهذه الخصيصة فقال تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (آل عمران: ١٠٤). فالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما الطريق إلى الفلاح في الدنيا والآخرة.

وجعل الله عز وجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خصائص أفراد المجتمع المسلم، فقال تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (التوبة: ٧١)، وجعل من خصائص المنافقين عكس ذلك فقال تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٦٧).

وجعل النبي ﷺ النهي عن المنكر الضمان الوحيد للحفاظ على المجتمع المسلم من الانحراف والغرق في الفساد، وذلك في قوله ﷺ: "مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا. فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا! فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ

نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا."[١]

وقد نص القرآن الكريم على أن الفتنة التي تصيب الناس بسبب انتشار الفساد -سواء كان الفساد من الحكام أم من عامة الناس- لا تقتصر على أهل الفساد، بل تَعُمُّ الجميع. قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ٢٥). وقد لعن الله عز وجل بني إسرائيل -بعد أن فضلهم على العالمين- بسبب تركهم الأمر بالمعروف والنهي المنكر، فآل أمرهم إلى الفساد والانحراف عن شرع الله، قال تعالى: (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (*) كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) (المائدة: ٧٨-٧٩). وهذا الأمر لا يخص بني إسرائيل، بل يعم من يسير على نهجهم.

وعن أبي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ أَنَّهُ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَقْرَءُونَ هَذِهِ الآيَةَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ."[٢]

ولا ينبغي ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى عندما يعم الفساد ويتطرق إلى النفوس اليأس من الإصلاح؛ لأن من مقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الإعذار إلى الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٤).

ثانياً: الحكم في الإسلام ليس طريقاً لتحقيق المصالح الشخصية، بل هو وسيلة لتحقيق مصالح المسلمين. قال ﷺ: "مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ لا يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الشركة.

(٢) سنن الترمذي، كتاب الفتن.

إلاّ لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ"، وقوله ﷺ: "مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إِلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ."(١)

والحكم ليس امتيازا لشخص من الأشخاص، إنما هو مسؤولية عظيمة وابتلاء لصاحبه، قال ﷺ: "يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةُ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا."(٢)

وفي هذا السياق نشير إلى ما يقع فيه البعض من سوء فهم لقوله تعالى: (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (آل عمران: ٢٦)، حيث يقولون إن الحاكم قد آتاه الله الملك (الحكم) فلا ينبغي لنا أن ننازعه في ما آتاه الله! وهذا سوء فهم للآية وتعسُّف في تفسيرها. فالآية تتحدث عن قدرة الله تعالى وقدره؛ فهو عزّ وجلّ الذي يعز من يشاء ويذل من يشاء، وهو الذي يؤتي الملك من يشاء وينزعه ممن يشاء. ولا تقول الآية إن إيتاء الملك (الحكم) لشخص مَكْرُمَة وامتياز له. إن إعطاء الملك (الحكم) لإنسان ما ليس تشريفا له، بل هو اختبار له: هل يسير فيه على شرع الله أم يطغى وينحرف؟ وهو اختبار لمن تحت سلطته: هل يسلكون معه مسلك الشرع فيقوّمونه -ما استطاعوا- إذا انحرف ويعينونه إذا استقام؟ قال تعالى: (وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ) (الأنبياء: ٣٥)؛ فكل ما يُعطى للإنسان من خير وما يصيبه من بلاء هو اختبار وفتنة له. وقد آتى اللهُ الملكَ فرعونَ والنمرود وأبرهة الحبشي -الذي حاول هدم الكعبة- وقياصرة الروم وأكاسرة الفرس، وآتى اللهُ الحكمَ الألوف من كُفَّار وفُجَّار العجم والعرب. ولم يكن إيتاءُ الـمُلْكِ مكرمة ولا عزا لأولئك الطغاة، بل الكرامة والعزة للمؤمنين الذين يعملون الصالحات.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة.

ثالثاً: الواجب في تدبير الشؤون العامة للمسلمين، سواء فيما يتعلق بتعيين الحكام والمسؤولين أم فيما يتعلق بالسياسات العامة وكيفية تنفيذها، هو الشورى. قال تعالى في وصف المجتمع المسلم: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (الشورى: ٣٨). وقد بلغت أهمية الشورى في الأمور العامة أن أمر الله عز وجل نبيه ﷺ بها، مع كونه مُؤيَّدا بالوحي، فقال تعالى: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) (آل عمران: ١٥٩). وبهذا يتبين أن النظام السياسي الإسلامي هو الذي يكون فيه تعيين الحكام بالاختيار الحر، وتكون فيه مؤسساتٌ تراقب السلطات العامة، ولها حق عزل الحكام والمسؤوليين الفاسدين والذين لا تتوفر فيهم الكفاءة لأداء الأمانة الـمُسْنَدة إليهم. وهو النظام الذي تكون فيه للمسؤول عزة وكرامة تدفعه للاستقالة عندما يرفضه عامة الناس -ولا يرفضه عامة الناس عادة إلا لفساده وعدم كفاءته- وفي الحديث أنه ﷺ قال: "خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ."[١] فهذا الذي يصل به الأمر أن تبغضه الرعية وتلعنه ينبغي عليه أن يستقيل ويحفظ كرامته ودينه، ولا يترك نفسه ليكون عند الله من شرار الخلق.

والشورى في تعيين الحكام والمسؤولين تعني أن يتم ذلك بالاختيار الحر لأغلبية المسلمين، لا بأن يُفْرَض عليهم شخص ثم يُطالبوا بمبايعته. وإدارة الشؤون العامة للمسلمين تكون قائمة على الشورى الحقيقية لا على تنصيب مجالس صورية تُسمى مجالس الشورى تُستخدم لتشريع وفرض إرادة السلطة الحاكمة.

رابعًا: الحكم في الإسلام قائم على أساس دولة القانون الشرعي، بمعنى أن كل فرد من أفراد المجتمع ينبغي عليه القيام بواجبه فيما يتعلق بالشؤون العامة. والالتزام بأداء الواجبات ليس متروكا لاختيار الشخص ورغبته، بل عليه القيام بواجباته العامة في

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم.

العُسْر واليُسْر والـمَنْشَط والـمَكْرَه، وفيما يُحبُّ وما يكره، ما لم يكن الأمر معصية. ولو تُرِكَت الطاعة في المسائل المتعلقة بالأمور العامة للمسلمين -خاصة الأمور العسكرية- لرغبة الناس واختيارهم لأدى ذلك إلى الفوضى وضياع مصالح المسلمين، فلذلك قال النبي ﷺ: "عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ."[١] والحديث ينص على أن الظلم الذي قد يقع على الإنسان من السلطة الحاكمة بمنعه من بعض حقوقه المالية، مثل العطاء المشار إليه في الحديث بـ "الأثرة"، لا يكون مُبَرِّرًا للتقصير في الواجبات، بل على الإنسان القيام بواجباته حتى في حال غَمْطِهِ حُقوقه، وهو الذي يشير إليه قوله ﷺ: "إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذَلِكَ؟ قَالَ: "تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللهَ الَّذِي لَكُمْ."[٢]

ولما كانت استقامة الحياة العامة لا تقوم إلا بطاعة السلطة الحاكمة، فقد أمر الله تعالى بطاعة أولي الأمر، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). وقال ﷺ: "مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي."[٣] قال الخطابي في التعليق على الحديث: "كانت قريش ومن يليها من العرب لا يعرفون الإمارة، فكانوا يتمنَّعون على الأمراء، فقال رسول الله ﷺ هذا القول يحضُّهم به على طاعتهم والانقياد لهم فيما يُأمرون به من المعروف إذا بعثهم في السرايا وإذا ولاهم البلدان والقرى، فلا يخرجوا عليهم بالسيف، ولا يحملوا عليهم السلاح لئلا تتفرق الكلمة ولا تنقض الدعوة."[٤]

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

(٢) صحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم.

(٤) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود (مكة المكرمة: جامعة أم القرى) ص٢٣٣٣-٢٣٣٤.

والأمر بطاعة أولي الأمر -وهم أصحاب السلطة السياسية والسلطة العلمية- ليس مستقلا، بل مقرون بطاعة الله ورسوله ﷺ، وهو وارد في سياق المجتمع المسلم الذي يكون فيه أولو الأمر من أهل الصلاح والخير الذين يبذلون جُهدهم في تحقيق مصالح المسلمين. هؤلاء هم أصحاب السلطة الذين أمر الله عز وجل بطاعتهم؛ لأن في طاعتهم صلاح المجتمع المسلم، وفي الامتناع عن طاعتهم الفوضى والفساد وضياع مصالح المسلمين. والأصل أنه لا ولاية للفُسَّاق والفاسدين (سواء أكانوا من أهل العلم أم من أهل السياسة) على جماعة المسلمين، والأصل عدم توليتهم الأمور العامة للمسلمين، ولكن إن حصل توليهم ذلك بالقهر والغلبة، فذاك أمر استثنائي له حُكْمُه الخاص الذي بيَّنه الرسول ﷺ.

ولأن الأمير يمثل سلطة الدولة ومصالح جماعة المسلمين، والمفترض في أوامره أن تكون لتدبير شؤونهم بما فيه الخير لهم، فإنه لا عبرة بالمكانة الاجتماعية للأمير، بل تجب طاعته مهما كان أصلُه ونَسَبُهُ وحَسَبُهُ، ولذلك قال ﷺ: "وَلَوِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللهِ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا"، وفي رواية لأبي ذر الغفاري يقول: "إِنَّ خَلِيلِي أَوْصَانِي أَنْ أَسْمَعَ وَأُطِيعَ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا مُجَدَّعَ الأَطْرَافِ."[1]

والمقصد من الأمر بطاعة أوامر السلطة الحاكمة هو تحصيل مصالح المسلمين ورعايتها، وتحقيق الصلاح الدنيوي والأخروي، ولذلك إذا جاء الأمر من السلطة الحاكمة بالمعصية، فلا سمع ولا طاعة؛ لأن مثل هذه الأوامر والقوانين باطلة في حكم الشرع. عن ابن عمر أن الرسول ﷺ قال: "عَلَى الـمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إلاَّ أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ. فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلا سَمْعَ وَلا طَاعَةَ"[2]، وعن عليٍّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلا فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ ادْخُلُوهَا! فَأَرَادَ

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

نَاسٌ أَنْ يَدْخُلُوهَا، وَقَالَ الآخَرُونَ إِنَّا قَدْ فَرَرْنَا مِنْهَا. فَذُكِرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا: لَوْ دَخَلْتُمُوهَا لَمْ تَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، وَقَالَ للآخَرِينَ قَوْلا حَسَنًا. وَقَالَ: لا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ."(١) وروى الخطابي أنه لما سأل عمرُ بن هبيرة -وكان واليا على العراق- الحسنَ البصري عن ما يفعل فيما يأتيه من أوامر من الخليفة يزيد بن عبد الملك، أجابه الحسن البصري بقوله: "إن الله ينجيك من يزيد، وإن يزيدا لا ينجيك من الله، فإياك أن تعرض لله بالمعاصي، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق."(٢)

خامسا: الأمر بطاعة أولي الأمر لا يعني ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل الواجب الجمع بينهما. عن عُبَادَة بن الوليد بن عُبَادَة عن أبيه عن جَدِّهِ قال: "بَايَعْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ، وَعَلَى أَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَعَلَى أَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ، وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنَّا، لا نَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةَ لائِمٍ."(٣) نلاحظ أن الحديث قرن بين الطاعة وعدم الخروج على الحكام من جهة وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (قول الحق) من جهة أخرى. فالمطلوب هو الطاعة في المعروف وعدم الخروج المسلح على الحاكم حتى في حال الظلم، ولكن كل ذلك مع ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أكد هذا المعنى قوله ﷺ: "إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ، فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: "لا، مَا صَلَّوْا."(٤)

وقد جاء عن النبي ﷺ النص -الصحيح الصريح- على تغيير المنكر حسب الاستطاعة، فعن أبي سَعِيدٍ الخدري قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

(٢) الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، ص١٤١٧.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا.

مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ."[١] والاستطاعة تشمل حدود سلطة الإنسان؛ فالوالدان في حدود أسرتهما لهما سلطة تغيير المنكر بالفعل (اليد) زيادة على القول والقلب، والمسؤول عن مؤسسة من المؤسسات له سلطة تغيير المنكر بالفعل (اليد) زيادة على التغيير بالقول والقلب، والحاكم الأعلى له سلطة تغيير المنكر بالفعل (اليد) زيادة على التغيير بالقول والقلب. وعلى العموم كل من كانت له مسؤولية في مكان ما، كانت له سلطة التغيير بالفعل (اليد)، ومن لم تكن له سلطة قد لا تكون له القدرة على التغيير بالفعل، فيكتفي بالتغيير بالقول. ومن خاف على نفسه هلاكا أو ضررا مُعتبرا إن هو نهى عن المنكر، فله أن يُمسك عن ذلك حفاظا على نفسه، وله أن يُقْدِم على ذلك وأجرُه على الله عز وجل. وإذا كان السعي إلى تغيير المنكر ينتج عنه منكر أكبر، فينبغي الإمساك عن ذلك وفقا لمبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وينبغي التنبيه على أنه لا تعارض بين ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الحاكم وبين الوفاء له بالبيعة، إن وُجِدت بيعة. فالشرع الحكيم نهى عن خلع البيعة الشرعية، والمراد بخلع البيعة الخروج المسلح على الحاكم الشرعي، أو مبايعة شخص آخر بدلا من الحاكم الذي تمت له البيعة الشرعية. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه تتم ممارسته مع استمرار البيعة، واستمرار الوفاء بها، وليس في ممارسته أي إخلال بالبيعة، بل هو من لوازم البيعة، ففي الحديث: "بَايَعْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ، وَعَلَى أَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَعَلَى أَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنَّا، لَا نَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ."[٢]

وعلى الرغم من أن البيعة التي يجب الوفاء بها هي البيعة التي استوفت شروطها

---

(١) صحيح مسلم، كتاب: الإيمان.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

الشرعية، ومنها أن تكون برضا المبايِع لا تحت طائلة الإكراه، إلا أنه ينبغي على المسلم التريُّث وعدم المسارعة إلى إحداث ما يسبب الفتنة بين المسلمين، وعليه أن ينظر دوما إلى مآلات أفعاله، ويطبق قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد فيما هو مشروعٌ له فعلُه.

سادسا: ورد النهي عن الخروج المسلح على الحاكم ما لم يكن هناك كفر بواح. ومن الروايات التي تنص على ذلك ما رواه عُبَادَة بن الصَّامت -رضي الله عنه- قال: "دَعَانَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فَبَايَعْنَاهُ، فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ"، قَالَ: "إِلاَّ أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ."[١] وقوله ﷺ: "إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ، فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: "لا، مَا صَلَّوْا."[٢] وما روي أنه ﷺ قال: "إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذَلِكَ؟ قَالَ: "تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللهَ الَّذِي لَكُمْ."[٣]

في هذه النصوص نهي عن الخروج المسلح على الحاكم بسبب ما يقع منه من ظلم، مثل منع بعض الناس من حقوقهم المالية (العطاء)، وهو المراد بالأَثَرَة، أي الاستئثار بالمال وبخس الناس الواجب لهم من الحق.[٤] والمطلوب من المسلم أن يقوم بواجباته سواء اتجاه الحاكم أم اتجاه جماعة المسلمين، وإذا مُنِعَ حقَّه من العطاء المالي فإنه لا يجوز له أن يلجأ إلى العنف والثورة المسلحة طلبا لذلك، بل يصبر ويسأل الله تعالى أن يجعل له مخرجا. والأمر بالصبر إنما يكون عندما لا توجد وسيلة سلمية للمطالبة بالحق وتحصيله، أما إذا أمكن تحصيل الحق بالطريق السلمية، فلا شك أن له أن

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء.

(٤) الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، ص٢٣٢٨.

يطالب بحقه وأن يسعى إلى تحصيله. فالقصد من الأمر بالصبر هو منع العنف والخروج المسلح الذي يؤدي إلى الفتنة وتقاتل المسلمين، ولا شك أن الصبر على ضياع الحقوق المالية أقل ضررا من الفتنة والتقاتل بين المسلمين. وقد جاءت هذه النصوص في سياق تاريخي كانت فيه السلطة المطلقة للحاكم والأمير، وهو الذي يقرر العطاء أو يمنعه دون وجود مؤسسات تحكم الشؤون العامة. أما في العصر الحاضر فإنه -في الغالب- توجد مؤسسات يمكن اللجوء إليها لتحصيل الحقوق التي يتعسف الحكام والأمراء في منعها من أصحابها، وعندما يكون الأمر كذلك فإنه ينتفي المقصد من الأمر بالصبر، ولصاحب الحق أن يلجأ إلى تحصيله بالطرق السلمية.

لقد نصت الأحاديث على أن المبرر الوحيد للخروج على الحاكم (أي الثورة المسلحة على الحاكم) هو أن يمارس الحاكم كفرا بواحا. والكفر البواح هو الكفر الصريح. يقول الخطابي: "يريد القول الذي لا يحتمل التأويل، فإذا كان كذلك حلَّ قتالهم، وما دام يحتمل وجها من التأويل لم يجز ذلك. وهو معنى قوله: عندكم من الله فيه برهان، يريد نص آية أو توقيف لا يحتمل التأويل."(١) والثورة المسلحة (الخروج على الحاكم) في حال ظهور الكفر البواح مشروعة، ولكنها تبقى خاضعة لقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد. فإذا كانت الثورة المسلحة تؤدي إلى مفاسد أعظم مما هو موجود، كأن يزداد التمكين للكفر وتكون الثورة المسلحة ذريعة إلى استئصال المؤمنين المصلحين أو إخماد صوتهم، فإنه من الأولى تجنب تلك الثورة، دفعا للفساد الأعظم. وقد صبر الرسول ﷺ وأصحابه على الكفار وأذاهم في المرحلة المكية دفعا لمفاسد أعظم.

إن النهي عن الخروج على الحاكم الفاسق قائم على الموازنة بين المصالح والمفاسد الذي هو مقصد من مقاصد الشارع في منهج التشريع؛ إذ إن المفاسد الناتجة عن الثورة

---

(١) الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، ص٢٣٢٨-٢٣٢٩.

المسلحة من تقاتلٍ بين المسلمين وانتهاكٍ للحرمات وإهدارٍ للأموال وفتنةٍ في الدين ومشقةٍ في أمور الحياة الدنيا، أكبر من الظلم والمفاسد الناتجة عن الاستبداد. وقد حذّر النبي ﷺ تحذيرا شديدا من الثورة المسلحة التي لا تقوم على مبرر شرعي واضح وتؤدي إلى مفاسد كثيرة، فقال: "وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ."[١] فإذا وصل الأمر إلى الكفر الصريح، فلا فساد أكبر من الكفر.

إن النهي في هذه النصوص إنما هو نهي عن الخروج المسلح (المعارضة المسلحة) الذي يؤدي إلى تفريق جماعة المسلمين والتقاتل بينهم. والمقصد منه هو دفع الفساد الناتج عن الثورة المسلحة، وليس المقصد منه إقرار الحكام الفاسدين على فسادهم أو تعليم المسلمين السلوك السلبي واللامبالاة بالشؤون العامة. لقد وصف الرسول ﷺ أفعال الحكام الفاسدين بأنها مُنْكَرُ، وحمّلهم المسؤولية كاملة يوم القيامة، وأمر المسلمين بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونهاهم عن الرضا والمتابعة، وحَمَّل من يرضى ويتابع مسؤولية رضاه ومتابعته. وبناء على ذلك فإن المعارضة السلمية التي تقاوم الفساد بالطرق السلمية، وتسعى إلى الإصلاح والتغيير السلمي، سواء من خلال التغيير المباشر للحاكم الفاسد أو العاجز بالطرق السلمية، أو من خلال التغيير التدريجي للمجتمع بما يقود إلى إيجاد قاعدة شعبية صالحة تفرز قيادة صالحة وترفض تولية الفاسدين، هي من صميم الأمر بالمعروف والنهي المنكر الذي أمر به الشرع، ولا علاقة لها بالنصوص التي تنهى عن الخروج على الحكام وتنهى عن خلع البيعة؛ لأن تلك النصوص مقصورة على النهي عن الخروج المسلَّح على الحاكم والأمر بطاعة أوامر السلطة الحاكمة ما لم تكن فيها معصية لله تعالى.

عندما أجاز العلماء ولاية الـمُتَغَلِّب لم يقصدوا من ذلك تشريع الاستيلاء على

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.

السلطة بالقوة، بل هم يؤكدون أن الطريق الشرعي الوحيد لتولي السلطة هو الشورى، وإنما كان قصدهم الموازنة بين المفاسد. وعندما أوجبوا الجهاد مع البَرِّ والفاجر لم يقصدوا تشريع تولي الفساق قيادة جيوش المسلمين، ولكنهم أعملوا قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد. إن القول ببطلان ولاية الـمُتَغَلِّب يعني بطلان جميع القرارات التي يتخذها مِثْل تعيين القضاة، وذلك يعني بطلان الأحكام التي يصدرها القضاة المعَيَّنين من طرفه. والقول بهذا يؤدي إلى فوضى وفساد عظيم. وكيف تنتظم حياة الناس إذا قلنا بهذا؟ كما أن القول ببطلان ولايته يعني وجوب عزله ولو بالقوة، وقد تؤدي محاولة عزله بالقوة إلى حرب أهلية وفتنة. والقول ببطلان الجهاد مع الحكام والأمراء الفاسقين يعني ترك بلاد المسلمين نَهْبًا للكفار، وفي ذلك فساد عظيم. ومن أجل دفع تلك المفاسد أفتى أولئك العلماء بتلك الفتاوى، أما إذا أمكن مَنْعُ الـمُتَغَلِّب وعزلُ الفاسق دون وقوع فتنة وفساد، فإن ذلك هو الأصل. وفي الحديث أنه ﷺ قال: "مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ."[١]

الخلاصة أن المسلم ليس مُخَيَّرا بين الثورة المسلحة وبين الخضوع للاستبداد والفساد، فهاتان حالتان طارئتان يتعامل معهما وفق الضوابط الشرعية التي حددها الشرع وسبقت الإشارة إليها. يوجد بين هذين الأمرين الطارئين الطريق العدل الوسط، وهو أن المسلم مُطالَب بالعمل المستمر لإصلاح نفسه وإصلاح من حوله، والعمل على إيجاد مجتمع مسلم يعيش وفق نظام الشورى، وينتشر فيه العدل وأداء الأمانة والوفاء بالعهد وإعطاء كل ذي حقٍّ حقَّه. ولا يتحقق هذا إلا بإيجاد الفرد الصالح الذي يسير بالعدل ويشعر بالأمانة عند تولي مراكز المسؤولية، ولا يتردد في الاستقالة من منصبه عندما لا يكون قادرا على الوفاء بحقوق ذلك المنصب، وإيجاد مؤسسات تمارس

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب حُكْم من فرَّقَ أمر المسْلمين وهو مُجْتَمِعٌ.

الرقابة الحقيقية على المسؤولين وتقوم بالإجراءات المطلوبة في حق المقصِّرين. إن الحياة العامة لا تستقيم بمجرد ترك الأمر للوازع الداخلي للحكام، بل لا بد من ممارسة الرقابة الخارجية. وقد حققت بعض المجتمعات في هذا العصر تطورا كبيرا في النظام السياسي، فأصبح الحكم فيها قائما على الشورى وحرية الاختيار، وأصبح المسؤول يستقيل بنفسه -قبل أن يُعزل- إذا قصَّر في عمله تقصيرا مُعتبرا وشعر أنه غير مرغوب فيه من طرف عامة الناس، وأصبح المجتمع تحكمه مؤسسات وقوانين تسري أحكامها على جميع أفراد المجتمع دون تفريق بين حاكم ومحكوم أو ضعيف وقوي. وهذا أقرب شيء إلى مبادئ النظام السياسي الإسلامي، والمسلمون أولى الناس بالعمل على تحقيقه. ومَنْ لم يُدْرِك النورَ، لا يجوز له أن يُبرِّر الظلام -بمبررات دينية أو اجتماعية- ويدعو الآخرين إلى المكوث في ذلك الظلام.

من رأى السكوت على الحكام المستبدين الفاسدين إما مخافةً على نفسه أو اعتقادا منه أن ذلك أولى، فله ذلك وهو في سعة من الأمر -إن شاء الله-، ولكن لا يصح الإنكار على الذين يقولون الحق ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسعون إلى الإصلاح، فهم يقومون بواجبهم الشرعي. وإنما يكون الإنكار على الذين يخرجون على الحاكم خروجا مسلحا أو يدعون إلى ذلك مع عدم وجود المبرر الشرعي الصريح للخروج المسلَّح. والإنكار في هذه الحال هو عين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لما ينتج عن الخروج من مُنْكَر يتمثل في إزهاق الأرواح البريئة، وإتلاف الأموال المعصومة، وتفريق المسلمين وإضعاف شوكتهم. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالطريق المشروعة فلا صلة له بالفتنة؛ وإنما تكون الفتنة في أمرين:

أحدهما: الخروج المسلح على الحاكم أو الدعوة إلى ذلك والتحريض عليه، إذا لم يكن الخروج مُبَرَّرًا شرعا كما حددته النصوص الشرعية.

والثاني: منع الناس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن العمل السلمي

لتغيير السلطة الفاسدة المنحرفة عن شرع الله. إن منع الناس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الفتنة الحقيقية؛ لأن ذلك المنع يؤدي إلى الفساد الديني والدنيوي الناتج عن تحكُّم المستبدين الفاسدين في أمور المسلمين، وقد يؤدي إلى أن يحل بالمجتمع عقاب إلهي عام إذا عمّ الفساد وغاب النهي عن المنكر: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ٢٥).

وعندما تكون مشروعية الخروج محلّ اختلاف فكل طرف له الحق في إبداء رأيه والدفاع عنه، ولكن ينبغي أن يأخذ الأمر حقَّهُ من النقاش العلمي قبل المسارعة إلى الخروج، حتى تطمئن النفوس إلى ما هو الحق. ولنا قدوة في الصحابة رضي الله عنهم عندما قرر أبو بكر قتال مانعي الزكاة واعترض عليه بعض الصحابة لاعتقادهم عدم مشروعية ذلك، فما زالوا يتناقشون بالدليل حتى اطمأنت نفوسهم إلى رأي أبي بكر الصديق.



الفصل السادس

مقاصد الأحكام الشرعية

الفصل السادس

مقاصد الأحكام الشرعية

مقاصد الأحكام الشرعية هي الحِكَمُ والمصالح التي شُرعت الأحكام الشرعية لتحقيقها. وهذا النوع من المقاصد هو عمدة ما يتحدث عنه الكُتَّاب المعاصرون في مقاصد الشريعة. وسوف يتم تناوله من خلال المباحث التالية.

المبحث الأول

تقسيمات مقاصد الأحكام الشرعية

قسَّم الباحثون مقاصد الأحكام الشرعية إلى تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة، بعضها له فائدة عملية، والبعض الآخر ليس له فائدة عملية ذات بال.(١) وسأقتصر هنا على ذكر تقسيمها من حيث العموم والخصوص، ومن حيث الكلية والجزئية، وأعرض عن الباقي لعدم وجود فائدة عملية لها.

أولاً: تقسيمها من حيث العموم والخصوص:

العموم والخصوص يُمكن النظر إليهما من جهة الأشخاص الذين تشملهم الأحكام الشرعية ومقاصدها، ويمكن النظر إليهما من جهة الأحكام الشرعية التي تشترك في مقصد من المقاصد. وقد نظر محمد الطاهر ابن عاشور إلى العموم والخصوص من حيث الأحكام الشرعية التي تنضوي تحت ذلك المقصد، فجعل **المقاصد العامة**: هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، مثل درء المفاسد وجلب المصالح.(٢) **المقاصد الخاصة**: هي المقاصد الملحوظة للشارع في باب من أبواب

---

(١) تُقَسَّم باعتبار أثر المصلحة إلى: ضرورية وحاجية وتحسينية، وسيأتي الحديث عن هذه الأقسام في المبحث الخاص بالموازنة بين المصالح والمفاسد؛ وتقسم باعتبار ثبوتها إلى: قطعية وظنية ووهمية؛ وتقسم باعتبار أصالة القصد إليها إلى: أصلية وتبعية؛ وتقسم باعتبار تحققها في نفسها إلى: حقيقية واعتبارية وعرفية.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٧١.

التشريع، أو في جملة أبواب متجانسة، مثل مقاصد الشارع في العقوبات، أو في المعاملات المالية، أو في العبادات المالية، أو في إقامة نظام الأسرة. **المقاصد الجزئية**: هي الحِكَمُ والأسرار التي راعاها الشارِع عند كلِّ حُكم من أحكامه المتعلقة بالجزئيات.(١)

ونظر عبد المجيد النجار إلى العموم والخصوص من حيث الأفراد الذين يشملهم المقصد، فجعل **المقاصد العامة**: هي المقاصد التي تشمل جميع أفراد الأمة، و**المقاصد الخاصة**: هي المقاصد التي تخص الأفراد أو المجموعات الصغيرة منهم. ومثّل للمقاصد الخاصة بأمثلة منها: درء الحدود بالشبهات وتوثيق العقود.(٢) ولا يخفى أن هذا الذي يُعبِّر عنه بالمقاصد الخاصة بأفرادٍ معيَّنين أو فئة من فئات المجتمع إنما هو خصوص نسبيّ، فهو خاص من وجهٍ ولكنه عامٌّ من وجهٍ آخر. وجهُ خصوصه كونُه إنما يُنْتَفَعُ به في حال طروء تلك الصفة فيكون المنتفع به من طرأت عليه تلك الصفة، ولكنه من حيث أصل تشريعه هو مقصدٌ عام لجميع أفراد الأمة؛ لأن البيع والشراء وغيرهما من المعاملات، وتوثيق العقود، وأسباب الرُّخص قد تطرأ لأيّ فرد من أفراد الأمة، وكلُّ من عرضت له صفة من تلك الصفات تحقَّق فيه المقصد، فهي من هذه الجهة عامة. وهذه الجهة هي الأولى بالاعتبار، فيرجع الأمر في حقيقته إلى مقاصد تتعلق بجميع المسلمين، وليس بأفراد معينين.

ثانياً: تقسيمها باعتبار الكلية والجزئية:

وصف الكلية يمكن النظر إليه باعتبارين: أحدهما: الأفراد الذين يشملهم المقصد، والثاني: الأحكام الشرعية المنضوية تحت المقصد. وقد سار محمد الطاهر ابن عاشور على اعتبار الأفراد، فعرَّف **المقاصد الكلية** بأنها: "ما كان عائدا على عموم الأمة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢١٠.

(٢) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٤٤.

عودا متماثلا، وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة أو قُطْر."[1] و**المقاصد الجزئية**: هي المقاصد التي تعود على آحاد الأفراد، أو على المجموعات الصغيرة منهم، وهي التي شُرعت أحكام المعاملات لحفظها.[2]

وهذا التقسيم بهذا الاعتبار يمكن الإفادة منه في الموازنة بين المصلحة العائدة على أهل بلد من البلدان والمصلحة العائدة على فرد من الأفراد عند تعارضهما، حيث يمكن ترجيح مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد في بعض الحالات بضوابط سيأتي بيانها في مبحث الموازنة بين المصالح والمفاسد.

أما الدكتور عبد المجيد النجار فقد اعتمد معيار الأحكام الشرعية التي تنضوي تحت المقصد، ولذلك قسمها إلى ثلاثة أقسام: كلية ونوعية وجزئية. وعرّفها كالآتي:

المقاصد الكلية: هي "المقاصد التي تلتقي عندها كل أحكام الشريعة، بحيث لا يكون حكم منها إلا وهو مُنْتَهٍ في غايته البعيدة إلى تحقيقها. ومثال ذلك مقصد تحقيق الخلافة في الأرض، ومقصد التيسير ورفع الحرج، ومقصد حفظ نظام الأمة."[3]

المقاصد النوعية: هي "المقاصد التي يلتقي عليها جملة من الأحكام الشرعية التي تنتمي إلى نوع واحد من أنواع مجالات الحياة ... مثل مجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بأحوال الأسرة ... ومجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات المالية".[4]

المقاصد الجزئية: "هي تلك المقاصد التي تهدف إلى تحقيقها آحاد الأحكام الشرعية، خاصة بها، بحيث يكون المقصد منسوباً إليها آحاداً، مختصاً بها أفرادا، فكل حكم من أحكام الشريعة قبل أن يلتقي مع أفراد نوعه في المقصد الخاص بالنوع يكون

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٢٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٢٠.

(٣) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٤٠-٤١.

(٤) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٤١.

هادفا إلى تحقيق مقصد خاص به، وإن كان ذلك المقصد ينتهي إلى المقصد الخاص بالنوعِ ليعضده ويقويه."[1]

ولا أرى لهذا التقسيم بهذا الاعتبار فائدة عملية، بل تقتصر فائدته على التصنيف لغرض البحث والدراسة.

(١) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٤٢.

المبحث الثاني

المقاصد العامة للشريعة

تحديد المقصد العام للشريعة:

نص القرآن الكريم على أن الهدف من الشرائع السماوية -ومنها القرآن الكريم- هو هداية الناس. وقد ورد ذلك في آيات كثيرة منها: قوله تعالى في شأن التوراة التي أنزلها على موسى عليه السلام: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ) (المائدة: ٤٤)، ومنها: قوله تعالى: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (البقرة: ٣٨)، ومنها: قوله تعالى عن القرآن الكريم: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) (البقرة: ٢) (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) (البقرة: ١٨٥) (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) (النحل: ٨٩).

إن وصف الهداية وصفٌ جامع تدخل فيه الأوصاف الأخرى للرسالات السماوية مثل: التزكية، والتذكرة، والرحمة، والنور، والعدل بمعناه العام الذي يعني وضع الأمور في مواضعها،[1] وغيرها من الصفات. فهذه كلها صفات مرتبطة بالهداية، ومن اهتدى بهدي القرآن الكريم تحققت له تلك المكاسب. وتشمل هداية القرآن الكريم للإنسان جانبي التفكير والسلوك، ويمكن إجمالها في ما يأتي:

- هداية الإنسان إلى طريق التفكير السليم الذي يُعرِّفُه بحقائق الكون، وكيفية الاستفادة منها، وسُبُل تدبير شؤون الحياة.

- تعريف الإنسان بحقائق عالم الغيب.

---

(١) قال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ۝٢٥ ﴾ [الحديد: ٢٥].

- تعريف الإنسان برسالته التي خُلق من أجلها وبمصيره بعد الموت.

- تعريف الإنسان بواجباته اتجاه خالقه عزّ وجلّ ولوازم تأدية رسالته في هذه الحياة.

- هداية الإنسان إلى سُبُل تزكية النفس.

- تعريف الإنسان بالسلوك الحسن.

وعلى العموم فإن القرآن الكريم يهدي الإنسان إلى ما يحقق له الصلاح على المنهج الذي ارتضاه له الله عز وجل. والعلاقة بين الهداية والصلاح واضحة، فالهداية طريق الصلاح، والمهتدي بالشريعة الإلهية هو الصالح، ولا صلاح دون اتباع الهداية الربانية.

بناء على ما سبق، فإن الهداية هي الوصف الجامع الشامل لمقاصد الشريعة، وتحت هذا الوصف الجامع تدخل تفاصيل المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وتتنوع تلك التفاصيل في عبارات أهل العلم حسب الجهة التي ينظر منها كل واحد منهم، وتبعا للميل إلى التفصيل أو الإجمال في ذكرها.

وقد اختلفت عبارات الكُتَّاب في ذكر المقصد العام الجامع لمقاصد الشريعة، وهو اختلاف راجع إلى تنوُّع الجهات التي ينظرون منها. فمن نظر من جانب ما تحققه الشرائع للإنسان -مثل العز بن عبد السلام والشاطبي- جعل المقصد العام من الشريعة هو جلب المصالح ودرء المفاسد. ومن نظر من جانب المقصد من خلق الإنسان، جعل المقصد العام هو العبادة وعمارة الأرض بالطريقة التي تحقق العبودية لله تعالى.[1] ومن نظر إلى مقتضيات تحقيق المقصد من الخلق -مثل ابن عاشور- جعل

(١) هذا ما ذهب إليه الدكتور جمال الدين عطية، حيث ذكر ملخّصا لمختلف الأقوال في تحديد المقاصد العالية (العامة) للشريعة (ص١١١-١٢٠)، وخلص بعد نقدٍ لها إلى أن المقاصد العالية للشريعة تتمثل في: تحقيق عبادة الله، والخلافة، وعمارة الأرض من خلال الإيمان ومقتضياته. (نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص١٢٢).

المقصد العام هو حفظ نظام الأمة القائم على صلاح الإنسان، واستدامة ذلك الصلاح.[1] ومن نظر إلى الجوانب الأساسية لحياة الإنسان التي جاءت الشريعة لتنظيمها وحفظها -كما هو الشأن عند الأصوليين بداية من الغزالي- جعل المقاصد العامة للشريعة هي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال. ويرى الدكتور طه جابر العلواني أن المقاصد العليا للشريعة هي: التوحيد والتزكية والعمران.[2]

طريقة التأليف في المقاصد العامة:

تناول كثير من الكتاب المعاصرين المقاصد العامة من خلال الكليات الخمسة، كما سيأتي بيانه.

وقدم الدكتور جمال الدين عطية في كتابه "**نحو تفعيل مقاصد الشريعة**"، والدكتور عبد المجيد النجار في كتابه "**مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**" تصورين مختلفين لدراسة مقاصد الأحكام الشرعية من خلال تقسيم يختلف عن ذلك التقسيم الشائع.

أما الدكتور جمال الدين عطية فقد قسم مقاصد الأحكام الشرعية إلى مجالات أربعة بدلا من الكليات الخمسة، وتلك المجالات هي:

مجال الفرد: أدرج فيه الكليات الخمسة التي درج الأصوليون على ذكرها، مع تغيير في عنصر "الدين"، حيث استبدل به "التدين"، وفي عنصر "النسل"؛ حيث استبدل به "العِرض" بمعناه الواسع، فأصبحت مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد خمسة هي: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ التديُّن، وحفظ العرض، وحفظ مال الفرد.

---

(١) جعل ابن عاشور المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. (مقاصد الشرعية، ص٢٠٠)، ولما كان حفظ نظام الأمة وصلاح الإنسان لا يتحقق إلا بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد، فقد اعتبر المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده. (مقاصد الشريعة، ص٢٠٢).

(٢) عبد الجبار الرفاعي (مُحرِّر)، مقاصد الشريعة (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص٨٢.

مجال الأسرة: أدرج فيه المقاصد الآتية: تنظيم العلاقة بين الجنسين بحصرها في الزواج الشرعي، حفظ النسل بمعنى حفظ استمرار نوع الإنسان، تحقيق السكن والمودة والرحمة ويجمع ذلك أحكام المعاشرة بالمعروف، حفظ النسب، حفظ التديُّن في الأسرة ويجمع ذلك مسؤولية رب الأسرة في اختيار ذات الدين وتربية الأبناء تربية إسلامية، تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة، تنظيم الجانب المالي للأسرة ويندرج فيه الأحكام المتعلقة بالمهر والنفقات والميراث والوصايا والأوقاف والعاقلة.

مجال الأمة: أدرج فيه المقاصد الآتية: التنظيم المؤسسي للأمة، حفظ الأمن، إقامة العدل، حفظ الدين والأخلاق، التعاون والتضامن والتكافل، نشر العلم وحفظ عقل الأمة، عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة.

مجال الإنسانية: أدرج فيه المقاصد الآتية: التعارف والتعاون والتكامل، تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، تحقيق السلام العالمي القائم على العدل، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نشر دعوة الإسلام.

أما التصور الذي وضعه الدكتور عبد المجيد النجار لدراسة مقاصد الأحكام الشرعية فهو قائم على ما يراه من قضايا تحتاج إلى إبراز في الظروف الفكرية والاجتماعية المعاصرة، مثل إبراز جانب قيمة الحياة الإنسانية وغائيتها بسبب الفلسفات الوجودية والعبثية التي غزت مجتمعات هذا العصر، وإبراز جانب حفظ البيئة بسبب التلوُّث والتوجُّه إلى استنزاف الموارد الطبيعية بما يهدد مستقبل حياة الإنسان، وكذلك إبراز ضرورات الحياة الاجتماعية. وبناء على ذلك قام بتصنيف المقاصد إلى أربعة مجالات أساسية:

أولها: مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية، أدرج فيه: حفظ الدين، وحفظ إنسانية الإنسان.

وثانيها: مقاصد الشريعة في حفظ الحياة الإنسانية، أدرج فيه: حفظ النفس الإنسانية، وحفظ العقل.

وثالثها: مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع، أدرج فيه: حفظ النسل، وحفظ الكيان الاجتماعي.

ورابعها: مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي، أدرج فيه: حفظ المال، وحفظ البيئة.

الخلاصة أن ما سبق ذكره من تقسيمات للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية هي اجتهادات من أصحابها حسب ما يرونه مناسبا من اعتبارات، وهي تقسيمات الغرض منها تنظيم طريقة دراسة مقاصد الأحكام الشرعية وإبراز ترابطها وتكاملها. واختلاف التقسيمات لا يغير شيئاً في مضمون تلك المقاصد. ويمكن لأي باحث أن يضع تقسيما آخر يراه مناسباً لمنهجه في دراسة مقاصد الأحكام الشرعية.

الكليات الخمسة:

الشائع بين كتُّاب المقاصد بداية من الغزالي إرجاع مقاصد الأحكام الشرعية إلى خمسة مقاصد عامة، هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهي التي يُعبَّر عنها بالضروريات الخمسة، أو الكليات الخمسة، أو المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وفيما يأتي نتحدث عن هذه الخمسة: هل هي ضروريات أم كليات؟ وهل الضروريات الشرعية محصورة فيها أم يوجد غيرها؟

نص الغزالي في المستصفى،[1] والرازي في المحصول،[2] والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام،[3] وغالب الأصوليين، على حصر الضروريات في خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٧.

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت)، ج٥، ص١٦٠. حيث قال: "فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية."

(٣) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ج٣، ص٢٤٣.

وعند النظر في كلام الأصوليين في سبب هذا الحصر نجد تعليلين: أحدهما: ما ذكره الآمدي من أنه نتيجة النظر إلى واقع الحياة، حيث إنها تغطي جميع جوانب الحياة الإنسانية، ولا يوجد شيء من ضرورات الحياة يخرج عنها. يقول الآمدي: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة."[١]

يمكن القول إن هذه الخمسة تجمع الأصول التي تقوم عليها حياة الإنسان. فالدين يمثّل الجانب الروحي للإنسان ومنهج الهداية الذي يحقق به الغاية من وجوده في هذا الكون، وحفظ النفس يمثّل حفظ الجانب المادي للإنسان، وحفظ النسل يمثّل جانب الاستمرار في حياة البشرية، وحفظ العقل يمثّل حفظ أداة الإدراك وتصريف شؤون الحياة ومناط التكليف، وحفظ المال يمثل حفظ المصدر المادي لحياة الإنسان. ولا تخرج الأمور الأخرى عن هذه الجوانب الأساسية في حياة الإنسان.

والتعليل الثاني: هو ربطها بالعقوبات الحدية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن أمثلة ربطها بتلك العقوبات قول الإمام الغزالي: "ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوِّت على الخلق دينهم. وقضاؤه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس. وإيجاب حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف. وإيجاب حد الزنا؛ إذ به حفظ النسل والأنساب. وإيجاب زجر الغُصَّاب والسُّرّاق؛ إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها."[٢] وكذلك ما ورد في كلام المرداوي في شرحه على التحرير، حيث أشار إلى من ربطها بالعقوبات الحدية في قوله: "وقد أُشير إلى هذه الأربعة بقوله تعالى: (على أَن لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّه شَيْئا وَلَا يَسْرِقن وَلَا يَزْنِين وَلَا يقتلن أَوْلَادهنَّ وَلَا يَأْتِين بِبُهْتَان

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٣٤٣.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٧.

بفترينه) (الممتحنة: ١٢)."[1]

وبناء على ذلك الربط للمقاصد الخمسة بالعقوبات المنصوصة زاد بعضهم حفظ العِرْض ليقابل عقوبة القذف. قال المرداوي: "وزاد الطوفي من أصْحَابنا في مختصره سادسا هو: العِرْض، وتَبعهُ في جمع الجوَامِع،[2] وشُرَّاحه، والبرماوي، وغيرهم. والدَّليل عليه ما في الصَّحيحين أنه ﷺ قال في خُطبَته في حجَّة الوداع: "إن دماءكم وأمْوَالكُمْ وأعْرَاضكُمْ علَيْكُم حرَام" الحديث. والأحاديث في ذلك كثيرة وأحْكَامُ حفظه شهيرة في الشَّرْع، فهُوَ من الضروريات المعْلُومَة في الدّين وحفظه بحَدّ القَذْف أيضا."[3]

وقد وردت على هذا الحصر -قديما وحديثا- عدة اعتراضات. وممن اعترض على ذلك الحصر ابن تيمية، حيث قال: "وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدّين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص

(١) علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ج٧، ص٣٣٨٢.

(٢) جاء في جمع الجوامع: "والضروري كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال والعرض." تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) ص٩٢.

(٣) المرداوي، التحبير شرح التحرير، ج٧، ص٣٣٨٢. وقد أورد ذلك أيضا محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٢٠.

الدّين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظًا للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق. ويتبين أنّ هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح."[١]

كما اعترض بعض المعاصرين على هذا الحصر، ورأوا أنه يغلب عليه الاهتمام بالجانب الفردي في حياة الإنسان، وأنه ينبغي أن يضاف إلى الضروريات ما يتعلق بالحياة الاجتماعية. فأضاف النبهاني حفظ الدولة، وحفظ الأمن، وحفظ الكرامة الإنسانية، لتصير الضروريات عنده ثمانية وليست خمسة.[٢]ويرى القرضاوي أن المقاصد المذكورة لا تستوعب ما يتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل الحرية والمساواة والإخاء والتكافل وحقوق الإنسان، وأنه ينبغي إضافة تلك القيم.[٣] وتحدث علال الفاسي عن وحدة الأمة وإزالة الفوارق بين أفرادها، وحق الكرامة، وحقوق المرأة، والحريات بأنواعها، واستقلال القضاء عن السياسة.[٤] واقترح محمد الغزالي إضافة الحرية والعدالة والمساواة. واقترح أحمد الخمليشي إضافة العدل وحقوق الفرد وحريته. واقترح عز الدين بن زغيبة إضافة الحرية لتكون هي المقصد السادس.[٥]

---

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن القاسم (الرياض: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٣٨٦هـ) ج٣٢، ص٢٣٤.

(٢) النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج٣، ص٣٨٢. نقلا عن مقال: الدكتور لحرش أسعد المحاسن، "ترتيب المقاصد الضرورية بين المتقدمين والمعاصرين وأهميتها للمفتي" مقال منشور في مجلة "المسلم المعاصر"، عدد ١٤٥/ ١٤٦، ديسمبر ٢٠١٢.

(٣) القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص٢٨، ٢٩. نقلا عن مقال: "ترتيب المقاصد الضرورية بين المتقدمين والمعاصرين وأهميتها للمفتي" للدكتور لحرش أسعد المحاسن.

(٤) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص٨٢.

(٥) انظر تلك الاقتراحات واقتراحات أخرى في: جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص٩٨-١٠٥؛ الدكتور لحرش أسعد المحاسن، "ترتيب المقاصد الضرورية بين المتقدمين والمعاصرين وأهميتها للمفتي"؛ عزالدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص١٦٦.

وعند النظر في التقسيم الخماسي الذي ذكره المتقدمون والاعتراضات التي اعترض بها المعترضون والإضافات التي اقترحوها، نجد أن المسألة تتعلق في جوهرها بتصور تلك المقاصد الخمسة وكيفية النظر إليها. وستتم مناقشة قضية الحصر في تلك الخمسة من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

هل تلك الخمسة هي كليات تتضمن جزئيات كثيرة أم المراد بها أصول تلك المقاصد الخمسة فقط؟

وهل أوصاف الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بعين تلك المقاصد الخمسة؟ أم أن تلك الخمسة هي الجوانب التي قصدت الشريعة إلى رعايتها، أما أوصاف الضروري والحاجي والتحسيني فهي متعلقة بوسائل حفظها ورعايتها؟

أما عن السؤال الأول، فإننا إذا نظرنا في كلام الغزالي -وهو من أوائل من تحدث عن هذه الضروريات الخمسة- نجده يصفها بأنها أصول المقاصد التي جاءت الشريعة لرعايتها، كما يصفها بأنها واقعة في رتبة الضرورات. يقول الغزالي: "فكلّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة."[١] ويقول: "وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح."[٢] وتعبيره عنها بالأصول قد يعني أن غيرها يرجع إليها، وبذلك تكون كليات تضم تفصايل كثيرة، منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما هو تحسيني. وقد يُراد بكونها الأصول أنها جوهر مصالح الإنسان، وهي القدْر الضروري، وما زاد عنه فهو خادم له ومكمِّل له.

كما نجد الشاطبي يعبّر عنها أحيانا بالضروريات، ويعبر عنها أحيانا أخرى بالأصول الكلية، فيقول: "الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين،

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٧.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٧.

والنفس، والعقل، والنسل، والمال."[١]

فإذا نظرنا إلى تلك المقاصد الخمسة على أنها كليات تشمل جزئيات كثيرة، فإن الفرق بين القول بالحصر فيها والقول بالزيادة عليها يصير إلى مسألة التفصيل والاختصار. فمن آثر الاختصار يحصر أصول مصالح الإنسان في تلك الخمسة، وما عداها فهو مندرج تحت تفاصيلها وما يخدمها من وسائل. ولذلك نجد العلماء الذين اعترضوا على إضافة العِرض للمقاصد الخمسة يعللون اعتراضهم بأنه داخل في تلك الخمسة ولا يخرج عنها. يقول البوطي: "وقد آثرنا الاستغناء عنه؛ لأن حفظ العرض داخل في الحقيقة ضمن حفظ أحد الكليات الخمسة عند التحقيق، وانفكاكهما في بعض الجزئيات لا يخدش عموم التلازم."[٢] وما قيل في العرض يقال في الأمور الأخرى التي اقترح بعض المعاصرين إضافتها مثل الحرية والعدل والمساواة والكرامة وسائر حقوق الإنسان؛ لأنها عند التحقيق نجدها داخلة ضمن تلك الكليات الخمسة، وهي من باب التفصيل، وإبراز احتياجات العصر وجوانب الخلل والتقصير في واقع حياة المسلمين.[٣]

أما إذا أُرِيد بحفظ النفس مجرّد حفظ الجسم من التّلف أو العطب، وبحفظ العقل مجرد حفظ أداة التَّعُّقل من التّلف أو العطل، وبحفظ النسل مجرد حفظ الأنساب من الاختلاط والضياع، وذلك على أساس الربط بين الضروريات والعقوبات الدنيوية

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٤٦-٤٧.

(٢) البوطي، ضوابط المصحلة، ص١٢١. وانظر أيضا: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص٢٧٨.

(٣) انظر في ذلك مثلا ما كتبه عبد النور بزا في الرد على اقتراحات القدامى والمعاصرين في الزيادة على تلك الخمسة: عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) ص١٨٥-٢٢١. مع الإشارة إلى أني لا أوافقه الرأي في كثير مما ذكره في تلك الصفحات، ولكن غرض الإحالة هو بيان كيف أن تلك الإضافات يمكن إدراجها ضمن تلك الكليات الخمسة.

المنصوصة في القرآن والسنة، فإن ذلك الحصر يكون محلّ مراجعة؛ لأن ضروريات الحياة ليست محصورة في تلك الأمور، ويصحُّ عندئذ أن تَرِدَ عليه الاعتراضات التي أوردها المتقدِّمون والمعاصرون، مثل اقتراح ما يتعلق بلوازم الحياة الاجتماعية من عدل وحرية ومساواة وغيرها.

أما عن الأمر الثاني، وهو: هل أوصاف الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بعين تلك المقاصد الخمسة أم بوسائل حفظها ورعايتها؟ فالذي يظهر أن هذه الخمسة أصول كلّية ترجع إليها مصالح الإنسان، وهي الجوانب الأساسية التي تقوم عليها الحياة الراشدة للإنسان، وأن أصل وجودها ضروري لوجود الحياة البشرية وقيامها بوظيفة العبودية، وزوالها يؤدي إلى تلاشي الحياة الإنسانية، واختلالها اختلالا كبيرا يؤدي إلى اختلال الحياة البشرية. أما تحقُّقُ تلك الجوانب الخمسة في الحياة البشرية فيكون على مراتب ثلاث، هي: مرتبة الضرورة، ومرتبة الحاجة، ومرتبة التحسين، ولكلّ مرتبة من هذه المراتب وسائل. فحفظ الدين له قدر ضروري إذا اختل زالت صفة التديُّن عن صاحبه، ولتحقيق ذلك القدر الضروري وسائل، هي الوسائل الضرورية. وله قدر حاجي يجعل صاحبه في عداد الصالحين، ولتحقيق القدر الحاجي وسائل، هي الوسائل الحاجية. وله قدر تحسيني يجعل صاحبه في مرتبة الإحسان، ولتحقيق مرتبة التحسين وسائل، هي الوسائل التحسينية. وكذلك حفظ النفس له قدر ضروري هو حفظها من الهلاك أو من الوهن والعجز والاضطراب الذي يشارف صاحبه على الهلاك أو يجعله في غاية العَنَت، ولتحقيق هذا القدر وسائل، هي الوسائل الضرورية. وله قدر حاجي يجعل الإنسان يعيش حياة مقبولة ليس فيها عَنَتٌ شديد وليست حياة مرفَّهة، ولتحقيق ذلك وسائل، هي الوسائل الحاجية. وله قدر تحسيني يجعل الإنسان يعيش حياة يسيرة مرفّهة، ولتحقيق ذلك وسائل، هي الوسائل التحسينية. وهكذا الأمر في باقي الأصول الخمسة.

فالذي يوصف بالضروري هو أصل تلك الكليات الخمسة الذي لا تقوم الحياة بدونه

ولا تستقيم إلا به، أما تحقُّقُها في الواقع فيكون على المراتب الثلاث. والعبادات والعادات والمعاملات والجنايات -التي وضعت لتحقيق تلك الكليات الخمسة وخدمتها- منها ما هو واقع في مرتبة الضروري، أي أنه وسيلة تحقيق مرتبة الضرورة في تلك الكليات الخمسة، ومنها ما هو حاجي، أي أنه وسيلة تحقيق مرتبة الحاجي في تلك الكليات الخمسة، ومنها ما هو تحسيني، أي أنه وسيلة تحقيق مرتبة التحسيني في تلك الكليات الخمسة.

وبناء على ما سبق يتبيّن أن الضروريات نوعان: أحدهما: أصول الكليات الخمسة، وهي أصل الدين والنفس والنسل والعقل والمال. والثاني: الوسائل الضرورية لحفظ تلك الأصول. فصارت الضروريات هي أصول هذه الكليات الخمسة مع ما هو ضروري لحفظها من العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. وقد تكون الوسيلة الواحدة لها مراتب وأجزاء تتوزع على مراتب الضروري والحاجي والتحسيني. فالحرية مثلا منها ما هو ضروري لحماية الدين مثل توفير حرية الاعتقاد ورفع وجوه الإكراه التي تمنع من اعتناق الإسلام، وحرية التملك والحرية الاقتصادية الضروريان لحفظ المال، ومنها ما هو حاجي مثل حرية الاختيار السياسي التي تقلل من وجوه الاستبداد والفساد السياسي والإداري، ويؤدي غيابها إلى وقوع الناس في العنت الناتج عن الاستبداد والفساد. والعدل والمساواة منهما ما هو ضروري ومنهما ما هو حاجي ومنهما ما هو تحسيني، وكذلك الطعام والشراب واللباس والعلم والعقوبات والأخلاق منها ما هو ضروري ومنها ما هو حاجي ومنها ما هو تحسيني.

والجدير بالذكر أنه لم يرد عن الشارع حصر للضروريات، ولكن ورد النص على أن الضرورات تبيح المحظورات، ووردت نماذج من الضرورات، مثل إباحة النطق بالكفر -مع اطمئنان القلب بالإيمان- في حال الوقوع تحت طائلة العذاب، وأكل المحرمات في المخمصة. وبسبب عدم وجود حدود دقيقة بين الضروريات والحاجيات فإن الفصل بينها يخضع أحيانا للتقدير البشري. ولما كان الاختلاف في التقدير أمرا واقعا، فإن

الاختلاف في حصر الضروريات أمر واقع أيضا؛ فمن الضروريات ما يكون محلّ اتفاق بين أهل العلم، ومنها ما يكون محلّ اختلاف؛ لأن الضروريات في الأصل غير محددة بأعيانها ولكن بأوصافها، والأوصاف تكون أحيانا خاضعة للتقدير والاجتهاد، فتكون محلّ اختلاف. ومن أمثلة ذلك اختلافهم في حفظ العرض، حيث رفعه بعضهم إلى مرتبة الضرورات، ونزل به بعضهم إلى مرتبة الحاجي.[١] وهي مسألة اصطلاحية شكلية، الخوض فيها لا يُقدِّم ولا يُؤخِّر؛ لأن الجميع مُتَّفِق على وجوب صون العِرْض بجميع أنواعه وحُرْمة الاعتداء عليه مصداقا لقوله ﷺ: "كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ."[٢] ومن أمثلة ذلك أيضا أننا نجد الشاطبي يجعل أركان الإسلام من صلاة وصوم من ضرورات حفظ الدين،[٣] وهو الصحيح. في حين يجعلها البوطي من حاجيات حفظ الدين وليس من ضروراته.[٤] وكأنه يرى رأي من يَقْصُر مُسمَّى الإيمان على الاعتقاد القلبي دون إدخال العمل في ذلك، ويَقْصُر الضروري في الدين على ما يحقق الاعتقاد القلبي السليم.

وقد حاول الدكتور جمال الدين عطية -في كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة- أن يقوم بعملية تحديد للضروريات والحاجيات، والتحسينيات، ولكنه أقرّ بأن الأمر نسبيّ، وأن الكثير من تلك العناصر محلّ اختلاف في المرتبة التي يوضع فيها.[٥] والواقع

---

(١) انظر: محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص٢٧٧-٢٧٨؛ المرداوي، التحبير شرح التحرير، ج٧، ص٣٣٨٢.
يقول ابن عاشور: "وأما عدّ حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، وأن الذي حمل بعض العلماء -مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع- على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حدّ القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حدٌّ، ولذلك لم يعدّه الغزالي وابن الحاجب ضروريا." (ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٢٣)

(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٨-٩.

(٤) جعل البوطي الجهاد من ضروريات حفظ الدين، أما الصلاة والصيام فجعلهما من الوسائل الحاجية لحفظ الدين. (البوطي، ضوابط المصلحة، ص٢٥٠، ٢٥٧، ٢٦٤.)

(٥) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص٨١-٨٧.

أن الخوض في تفاصيل ذلك من مُلَح العلم وليس من صُلبه.

أما عن علاقة الأحكام الشرعية بالكليات الخمسة، وكيف أن تلك الأحكام يمكن ربطها بحفظ تلك الكليات من حيث الوجود والعدم، فقد كُتِبَت فيها كُتُبٌ كثيرة، أولها ما جاء في الجزء المتعلق بالمقاصد من كتاب **الموافقات** للشاطبي، ومنها في العصر الحاضر كتاب: **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** للدكتور يوسف حامد العالم، و**كتاب مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** للدكتور عبد المجيد النجار، والباب الثالث من كتاب: **مصالح الإنسان**: **مقاربة مقاصدية** لعبد النور بزا، وهي موفية بالمطلوب فلا حاجة للحديث عنها في هذا الكتاب.

المبحث الثالث

المقاصد الخاصة للأحكام الشرعية

المطلب الأول: مقاصد العبادات

المقاصد العامة للعبادات:

للعبادات مقاصد عامة تجمعها ويمكن إجمالها في ما يأتي:

١- تحقيق العبودية لله تعالى بربط الإنسان بالله تعالى والخضوع له عز وجل ومراقبته والشعور بالافتقار إليه، وذلك ظاهر في جميع العبادات: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والذكر والدعاء.

يقول ابن راشد القفصي عن مقاصد العبادات: "أصل الأمراض النفسانية اتباع الهوى، وأصل المداواة مخالفته. إذا علمت ذلك فالعبادات إنما هي أدوية لأمراض القلوب، وأن الله تعالى أنزلها رحمة للعباد، وصقالا لمرآة قلوبهم، ليتوصلوا بذلك إلى محلِّ أُنْسِه وسكنهم في حظيرة قدسه."(١)

٢- تأكيد مبدأ المساواة بين الناس، حيث يستوي في تلك العبادات جميع الناس: فقيرهم وغنيهم، قويهم وضعيفهم، كبيرهم وصغيرهم.

٣- تأكيد مبدأ الأخوة والوحدة بين المسلمين من خلال ما يرفدها من تعارف وتعاون. فصلاة الجماعة في مسجد الحي تحقق التآلف والتعاون بين الناس عندما يسأل أهل الحي عمن يفتقده في تلك الصلاة فيعودوه إن كان مريضا ويحفظوا أسرته إن كان غائباً. والصوم يشعر الغني بحاجة الفقير الجائع. والحج فرصة للتعارف وإقامة

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد القفصي، لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب، تحقيق الأستاذ محمد المدنيني والأستاذ الحبيب بن طاهر (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامة وإحياء التراث) ج١، ص١٠٦.

علاقات الأخوة والتعاون بين المسلمين من مختلف البلاد. والزكاة تحقق التآلف والتعاون بين الأغنياء والفقراء.

مقاصد الصلاة:

شرع الله عز وجل الصلاة لمقاصد نعلم بعضها وقد يخفى علينا بعضها الآخر، ولا حاجة لتكلُّف الخوض في مقاصد تفاصيل أجزاء الصلاة، فما يذكره الخائضون في ذلك منه ما هو ظاهر القبول ومنه ما هو ظاهر الغرابة، والأولى الإمساك عنه. وسنكتفي بالمقاصد العامة للصلاة مما وردت الإشارة إليه في النصوص الشرعية.

١- التذلُّل لله: من قيام وركوع وسجود ودعاء، وهذا أسمى مراتب العبودية لله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ (٧٧)﴾ [الحج: ٧٧]. يقول ابن راشد القفصي عن الحكمة من الصلاة: "التذلل والخضوع لله تعالى المستحق للتعظيم ومناعمة القلب بذكره".[١]

٢- تهذيب السلوك؛ قال تعالى: (وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ) (العنكبوت: ٤٥).

٣- تقوية روابط الأخوة بين المسلمين من خلال صلاة الجماعة.

٤- محو الذنوب والخطايا: عن عثمان رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة، فيُحسن وضوءها وخشوعها وركوعها، إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب، ما لم يُؤْتِ كبيرة، وذلك الدهرَ كلَّه."[٢]

٥- تعليم الصبر على الشدائد: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (٤) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (٥)﴾ [المزمل: ١ – ٥].

---

(١) ابن راشد القفصي، لباب اللباب، ج١، ص١٥٢.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلاة عقبه.

٦- جلب طمأنينة النفس: عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "حُبِّبَ إليَّ من الدنيا النساء والطيب، وجُعِل قرة عيني في الصلاة."[(١)]

مقاصد الصوم:

١- الحصول على الثواب الجزيل من الله عز وجل وتكفير الذنوب عن الصائم: قال ﷺ: "من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا، غُفر له ما تقدم من ذنبه."[(٢)]

٢- التربية الروحية: الصوم وسيلة من وسائل تحقيق التقوى، والتقوى صفة جامعة للسموّ الروحي والخلقي، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

٣- التربية الخلقية: يتعود الإنسان على خلق الصبر من خلال الكفّ عن شهوات الطعام والشراب والجنس، وهي من أقوى الشهوات في النفس الإنسانية. ويتعوّد على خُلُق الحِلْم والصبر على شهوة الانتقام كما جاء في قوله ﷺ: "الصيام جُنَّة فلا يرفث ولا يجهل، وإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إني صائم مرتين."[(٣)] ويتعود على تجنب الوقوع في الظلم بجميع أنواعه مصداقا لقوله ﷺ: "من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه".[(٤)] ويتعود على خلق الرحمة حين يشعر بحال الفقراء الجياع فيدفعه ذلك إلى الإنفاق عليهم، وفي الحديث: "كان ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون في رمضان."[(٥)]

٤- صحة الجسد: للصوم فوائد صحية عظيمة أثبتتها البحوث العلمية المعاصرة التي

---

(١) سنن النسائي، كتاب عِشْرَة النساء، باب حب النساء.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من صام رمضان إيمانا واحتسابا ونية.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب فضل الصوم.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل في الصوم.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان.

قام باحثون متخصصون في مجال الطب والتغذية، وقد لخص الباحث كريس جانرز (Kris Gunnars) أهم ما جاء في بعض تلك الأبحاث في ما يأتي: ارتفاع هرمونات النمو بما يصل إلى خمسة أضعاف، وهو الأمر الذي يساعد في حرق الدهون وتقوية العضلات. تحفيز عملية إصلاح خلايا الجسم خاصة تنظيفها من الفضلات. التقليل من الوزن وتنشيط عملية التمثيل الغذائي الضرورية للمحافظة على حياة الخلايا. التقليل من حالة مقاومة الإنسولين، الأمر الذي يساعد على الإنقاص من مستويات السكر في الدم والحماية من النوع الثاني من مرض السكري. تخفيض مستويات الأكسدة والالتهاب في الجسم. أظهرت الدراسات التي أجريت على الحيوانات أن الصوم يساعد على الحماية من السرطان. تخفيض مستوى ضغط الدم. الخفض من مستوى الدهون الثلاثية التي لا تقل خطورتها على الجسم عن الكوليسترول. حماية الجهاز العصبي بالمحافظة على خلاياه والمساعدة على نمو خلايا جديدة.(١)

وصدق الله عز وجل حين يقول: (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (البقرة: ١٨٤).

مقاصد الزكاة:

١- تطهير نفس المعطي وتزكيتها من الشح والبخل، وتخليصها من سيطرة حب المال: قال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (التوبة: ١٠٣).

٢- تحقيق الأخوة والتآلف، فالمزكي يشعر بالعطف على الفقير فيدفع إليه زكاة ماله، والفقير يرى مساعدة الغني له فيشعر بالمودة اتجاهه وتتطهر نفسه من الحسد والبغض للأغنياء.

---

(1) Kris Gunnars, 10 Evidence-Based Health Benefits of Intermittent Fasting. https://www.healthline.com/nutrition/10-health-benefits-of-intermittent-fasting

٣- تربية المسلم على شكر النعمة: حيث يمارس الإنسان الذي أنعم الله عليه بالمال شُكرَ النعم بالإنفاق منها. فليس الشكر كلاما باللسان فقط، بل هو فعل إيجابي بإشراك المحتاجين في النعم التي يتمتع بها الإنسان. قال تعالى: (اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ) (سبأ: ١٣).

٤- تحقيق التكافل الاجتماعي من خلال مساعدة الفقراء والمحتاجين على تلبية احتياجاتهم ودفع ما ألمّ بهم من شدائد. جاء في حديث إرسال معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن: "فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ."[1]

٥- الإسهام في التنمية الاقتصادية بدفع أصحاب الأموال إلى استثمار أموالهم حتى لا تأكلها الزكاة المتكررة، وبذلك الاستثمار تتوفر فرص للعمل يستفيد منها المحتاجون للعمل، وينمو مال الأغنياء فيزداد مقدار الزكاة. كما أن الزكاة التي تُدفَع إلى أصحاب الحِرَف الذين ليس لهم رأسُ مال تفيدهم في إنشاء مشاريع تجارية تُخرجهم من دائرة الفقر وتُسهم في التنمية الاقتصادية بصفة عامة.

مقاصد الحج:

١- التجرد لله تعالى، حيث يترك الإنسان أهله وماله وبلده ويتوجَّه إلى بيت الله الحرام ملتجِأً إلى الله تعالى ملبيًّا نداءه وراجيا فضله وغفرانه: (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ) (الحج: ٢٧). ويبلغ التجرد قِمَّتَه عندما يصل الإنسان إلى ميقات الإحرام فيغتسل ويتطيب ويلبس لباس الإحرام، وهو لباس بسيط يُذكِّرُ بكفن الميّت، ويبدأ الحاج في التلبيّة معلنا استجابته لنداء الله تعالى، وصادحا بتوحيده عز وجل والثناء عليه: (لبّيك اللّهُمَّ لبيك، لا شريك لبّيك، إن

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.

الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك."

٢- تعظيم حُرمات الله تعالى: وأساس ذلك أن البيت الحرام رمز التوحيد والعبودية لله تعالى، وهو أول بيت من بيوت الله تم تأسيسه على وجه الأرض: (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ (*) فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) (آل عمران: ٩٦-٩٧). وقال تعالى: (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (*) ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ) (الحج: ٢٩-٣٠).

٣- ابتغاء فضل الله تعالى: سواء منه ما يتعلق بالثواب الأخروي أم ما يتعلق بمنافع الدنيا. قال تعالى: (لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ) (الحج: ٢٨)، وقال تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ) (البقرة: ١٩٨).

٤- تعليم الصبر على طاعة الله تعالى، حيث إن رحلة الحج -خاصة في القديم- رحلة شاقة، تجمع مشقة الطريق، ومشقة الوقوف بعرفة، ومشقة المبيت في منى ثلاثة أيام، ومشقة الزحام في رمي الجمرات والطواف، ومشقة البُعْد عن الأهل. قال تعالى: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) (البقرة: ١٩٧).

٥- التعارف وتقوية روابط الأخوة والتعاون بين المسلمين الذين يجتمعون من شتى بقاع الأرض.

المطلب الثاني: مقاصد العلاقات الزوجية

مقاصد الزواج:

١- التناسل والتكاثر بغرض استمرار النوع الإنساني، وتعاون أفراده على تحقيق عمارة الأرض على المنهج الرباني. قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) (النساء: ١). وفي حديث أنس بن مالك أنه ﷺ قال: "تزوَّجُوا الودود الولود فإني مُكَاثِرٌ بكم الأنبياء يوم القيامة."[١]

٢- توفير البيئة المناسبة لحفظ النسل وتنشئته تنشئة صالحة. ليس الغرض من الزواج مجرد التناسل، لأن ذلك يمكن أن يتحقق من خلال العلاقات الجنسية المشاعة التي لا تلتزم بالزواج الشرعي، ولكن المراد هو حفظ النسل برعايته وحسن تربيته، وهذا لا يتحقق على الوجه المطلوب إلا من خلال تعاون أبوين (الأم والأب) يشعران بروح المسؤولية اتجاه أولادهما. وأساس روح المسؤولية هو الزواج؛ لأن الزواج عقد يُراد به الدوام وتكوين أسرة متماسكة يشعر أطرافها بالمسؤولية اتجاه بعضهم البعض فيتعاونون على تحقيق مصالحهم. ونظام الأسرة يقوم على المسؤولية والوفاء، وتظهر المسؤولية في الرعاية والتضحية: من الزوجين اتجاه بعضيهما البعض، ومنهما اتجاه الأولاد، ومن الأولاد -عندما يكبرون- اتجاه والديهم، وبذلك تنشأ الأسرة القائمة على الرعاية والتعاون والوفاء والتضحية. أما العلاقات الجنسية المشاعة فإنها تفتقد إلى هذه المزايا، ولذلك فهي لا تبني مجتمعا متماسكا بقدر ما تساعد في هدم المجتمع وتفكيك روابطه.

٣- تحقيق السكن والمودة والرحمة بين الزوجين، فلا يعاني الإنسان من حياة الوحدة

---

(١) صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، ذكر العلة التي من أجلها نهى عن التبتل.

والعزلة والحرمان العاطفي، بل يعيش حياة أسرية فيها الودّ والرحمة والتعاون على أمور الدين والدنيا. قال تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الروم: ٢١).

٤- بناء شبكة للعلاقات الاجتماعية من خلال المصاهرة: قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا) (الفرقان: ٥٤)، ولذلك لم يجعل الإسلام الزواج مجرد علاقة بين رجل وامرأة، بل جعلها علاقة بين أسرتين، فشرع الخطبة، واشترط الولي للنكاح حتى تكون العلاقة ربطا بين أسرتين كاملتين وليس بين شخصين فقط. والذين يدعون إلى إلغاء شرط الولي في النكاح يغفلون عن هذا المقصد، ويسعون إلى هدم شبكة العلاقات الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع المسلم.

٥- إشباع الغريزة الجنسية بطريقة منظَّمة ومسؤولة. أما فائدة كونها بطريقة منظمة فإن اختصاص كل زوج بزوجته يحمي المجتمع من الصراع والتقاتل الذي ينشأ بين الرجال حول المرأة الواحدة، ومن الصراع والكيد بين النساء حول الرجل الواحد في حال العلاقات الجنسية الشائعة، كما أنه يحمي أفراد المجتمع من فتك الأمراض الناتجة عن العلاقات الجنسية المحرمة (مثل الأمراض الجنسية، والإيدز). وأما كونها بطريقة مسؤولة، فلأن الزواج يرسِّخ قاعدة تحمُّل الإنسان المسؤولية عمَّا ينتفع به ويتمتع به، فالمتعة الجنسية يقابلها المسؤولية اتجاه الطرف الآخر (الزوج أو الزوجة)، واتجاه الأولاد الذين ينتجون عن تلك المتعة الجنسية.

مقاصد تشريع الطلاق:

الطلاق لا يخلو من آثار سلبية على جميع أطرافه، خاصة على الأطفال، ولذلك جاء في الأثر وصفُه بأنه "أبغض الحلال إلى الله"، ولكن المقصد من الطلاق قائم على قاعدة "ارتكاب أخف الضررين"، ولذلك شرعه الإسلام دون توسُّع فيه، فدعا إلى الصبر على

الطرف الآخر وتغليب النظر إلى الإيجابيات على النظر إلى السلبيات، قال ﷺ: "لا يَفْرَكْ [أي لا يُبغض] مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ."[١] وأمر الأقارب بالصلح بين الزوجين: (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا) (النساء: ٣٥). فإذا صار ضرر الاستمرار في الزواج أكبر من ضرر الافتراق أصبح الحل الأفضل هو الطلاق. ويمكن تلخيص مقاصد الطلاق في ما يأتي:

١- دفع الضرر الحاصل باستمرار الزواج: جعل الله عز وجل في الزواج مودة ورحمة وسكينة، فإذا وصل الخلاف والشقاق بين الزوجين إلى درجة انعدام المودة والرحمة والسكينة، وصار الاستمرار في الزواج يشكِّل ضررا كبيرا على الطرفين أو على أحدهما، صار من الأفضل إنهاء ذلك الزواج؛ لأنه لم يعد يحقق المقصد منه. قال تعالى: (وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا) (النساء: ١٣٠). ويكون ذلك الإنهاء بالطلاق في حال كون المتضرر هو الزوج، وبالخلع من طرف الزوجة أو الفسخ من طرف القاضي في حال كون المتضرر هو الزوجة. والفسخ من طرف القاضي يكون في حال كون الزوج يسبب للزوجة ضررا كبيرا ويرفض تطليقها، أو في حال طروء عيوب على الزوج تجعل في استمرار الحياة الزوجية ضررا فاحشا بالمرأة.

٢- الخروج من الحرج الواقع بسبب عدم القدرة على الوفاء بالحقوق الزوجية: إذا وصل أحد الزوجين إلى درجة من النفور والكراهية للطرف الآخر بحيث لا يستطيع الوفاء بحقوق الزوجية، فإنه يشرع له اللجوء إلى الطلاق؛ لأن الزواج قائم على المودة والرحمة والوفاء بالواجبات، فإذا انعدم هذا المقصد ولم يعد الشخص قادرا على الوفاء بواجباته اتجاه الطرف الآخر فالأولى فسخ هذا الزواج بدلا من الوقوع في إيذاء الطرف الآخر وما ينتج عن ذلك من إثم ومعصية. وقد كان هذا من أسباب مشروعية الخلع

(١) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء.

الذي هو طلاق من جانب الزوجة. قال تعالى: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (٢٢٩). وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ امرأةَ ثابت بن قيس أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خُلق أو دين، ولكني أكره الكُفْر في الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: أتردِّين عليه حديقته؟ قالت: نعم، قال رسول الله ﷺ: اقبل الحديقة وطلِّقها تطليقة."[(١)] والمراد بالكفر كُفْران حقّ الزوج، أي الوقوع في معصية التقصير في حق الزوج. فهذه المرأة أصابها نفور شديد من زوجها يمنعها من القيام بحقوقه على الوجه المطلوب، فرغبت في الفراق بدلا من الاستمرار في الزواج والوقوع في إثم التقصير في حقوق زوجها.

المقصد من جعل الطلاق رجعياً:

شُرعت الرجعة في الطلاق بقصد تدارك ما فات وإصلاح ما يمكن إصلاحه. ذلك أنه بعد الطلاق قد يدرك الزوجان أن مرارة الطلاق وتبعاته السيئة أكبر من المشكلات الزوجية التي قادت إلى ذلك الطلاق فيقرران الرجوع إلى الحياة الزوجية ومحاولة إصلاح شأنهما. وإذا تكرر الطلاق والإرجاع مرتين دون أن يحدث تغيُّر حقيقي في أسلوب التعامل مع الحياة الزوجية، ووقع الطلاق الثالث، فهذا دليل على أن احتمال إصلاح شأن الحياة الزوجية ضعيف جدا أو منعدم. ولذلك فلا فائدة من الرجوع إلى تلك الحياة مرة ثالثة إلا بعد مرور زمن تجرِّب فيه المرأة حياة زوجية مع رجل جديد، ويجرِّب الرجل حياة زوجية مع امرأة أخرى، ويتعلَّمان دروس الحياة العملية التي قد تكون كفيلة بإحداث تغيير في أسلوب التعامل مع الحياة الزوجية. ومن باب التشجيع على الرجعة أن شرع الله عز وجل بقاء الزوجة في وقت العدة في بيت الزوجية حتى يكون ذلك أدعى لمراجعة النفس والتراجع عن الطلاق: قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ

(١) صحيح البخاري، باب الخلع وكيف الطلاق فيه.

إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) (الطلاق: ١).

قال ابن كثير رحمه الله في تفسيره: "وقوله تعالى: (لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ)؛ أي: في مدَّة العدَّة لها حق السكنى على الزوج ما دامت معتدَّة منه، فليس للرجل أنْ يُخرِجها ولا يجوزُ لها أيضًا الخروج؛ لأنها معتقلة لحقِّ الزوج أيضًا... وقوله تعالى: (لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا)؛ أي: إنما أبقينا المطلقة في منزل الزوج في مدَّة العدة لعلَّ الزوج يندم على طلاقها، ويخلق الله تعالى في قلبه رجعتها، فيكون ذلك أيسر وأسهل."

المقصد من تحديد الطلاق بثلاث:

حدّد الشرع الطلاق بثلاث مرات لتعليم الزوج المسؤولية في إدارة الخلافات الزوجية، فلا يستسهل اللجوء إلى الطلاق وتهديد الزوجة به، ففرصته في استخدام وسيلة الطلاق لمعالجة الخلافات الزوجية أو الضغط على الزوجة محدودة. وحتى لا يتخذ الزوج الطلاق وسيلة إلى الإضرار بالزوجة في حال الشقاق، فيبقى يطلقها، وإذا انتهت عدتها يُرجعها، ثم يطلقها مرة أخرى، وهكذا، فلا يتركها زوجة له ولا يُحرِّرُها للزواج من غيره، قال تعالى: (الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) (البقرة: ٢٢٩)، وقال تعالى: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) (البقرة: ٢٣١). وقد كان بعض أهل الجاهلية يتخذون من الطلاق وسيلة لتعذيب النساء، فكان الرجل يطلق المرأة ويتركها حتى تقارب الخروج من العدة فيراجعها، ثم يطلقها طلقة ثانية، ويتركها حتى تكاد تخرج من عدتها فيراجعها ولا يقربها ولا يعاشرها، وهكذا مرارا كثيرة. فحرم الله عز وجل ذلك،

وجعل للزوج فرصة التطليق والإرجاع مرتين، فإذا أوقع الطلقة الثالثة انتهى حقه في إرجاعها. إلا إذا تزوجت من رجل آخر ووقع طلاق بينهما في المستقبل فعندئذ يجوز زواجها من الزوج الأول إن هما رغبا في ذلك.

المطلب الثالث: مقاصد القتال في الإسلام

شرع القتال في الإسلام لمقاصد يمكن إجمالها في العناصر الآتية:

أولاً: رفع الظلم ودفعه:

المقصد الأول الذي شرع من أجله القتال هو رفع الظلم الواقع، خاصة على المسلمين، أو دفع الظلم الذي يوشك أن يقع عليهم. ويدل على ذلك الآيات الآتية:

١- قوله تعالى: (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (*) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ) (الحج: ٣٩-٤٠). فهذه الآيات تنص على أن القتال شرع لدفع الظلم ورفعه.[١]

٢- قوله تعالى: (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا) (النساء: ٧٥). والآية صريحة في الدلالة على مشروعية القتال لرفع الظلم الواقع على المستضعفين من المسلمين الذين عجزوا عن حماية أنفسهم أو الهجرة من دار الكفر.

٣- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

---

(١) انظر في بيان في معنى الآية: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص٩٦٠.

الْمُعْتَدِينَ (*) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ) (البقرة: ١٩٠-١٩١).

قوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) يشير إلى أن الغاية من القتال هي دفع ظلم الكفار الذين يقاتلون المسلمين. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن هذه الآية منسوخة بالآية التي بعدها، وهي قوله تعالى: (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ).[١] وهو قول غير صحيح، حيث ذكر ابن تيمية أن جمهور المفسرين يقولون إنها غير منسوخة، وعلّق على الرأي القائل بالنسخ بقوله: "ضعيف، فإن دعوى النسخ يحتاج إلى دليل، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية، بل فيه ما يوافقها."[٢] ويؤكد ابن تيمية قول جمهور العلماء بعدم نسخ الآية بكون الغاية من قتال الكافر هي "دفع شَرِّه وعدوانه وصَدِّه لغيره عن دين الله، وهذا الشرّ يزول بالصغار والجزية مع العهد، فإنه مع العهد كفَّ يده ولسانه."[٣]

والذين ذهبوا إلى القول بأنها منسوخة، ذهبوا إلى ذلك بناء على تفسيرهم قوله تعالى: (الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ) بمعنى الذين يبدأونكم بالقتال، وتفسيرهم قوله تعالى: (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ) بمعنى قتل جميع الكفار، فقالوا -بناء على ذلك الفهم- إن الثانية التي تفيد قتل جميع الكفار نسخت الأولى التي تحصر قتال الكفار في الذين يبدأون المسلمين بالقتال. ولكن الظاهر أن قوله تعالى: (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ) لا يعني قتل جميع الكفار؛ لأنه لم يقل: (واقتلوا الكفار حيث ثقفتموهم)، بل قال: (وَاقْتُلُوهُمْ)، والضمير فيها عائد على الذين ذُكروا في الآية السابقة، وهو قوله تعالى: (الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ). فالضمير ليس عائدا إلى جميع الكفار، بل هو عائدٌ إلى أولئك الذين

(١) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ص١١١.

(٢) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ص١٠١.

(٣) ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ص٢١٤.

يُقاتلون المؤمنين.

وبهذا التفسير للآيتين ينتفي الداعي إلى القول بالنسخ، ويتبيَّن أن الآية الثانية مُكمِّلة للآية الأولى ومُفسِّرة لها، والضمير فيها عائد على من ذُكروا في الآية الأولى، وهم الذين يقاتلون المسلمين.

ثانيًا: منع الفتنة في الدين:

الغاية الثانية من تشريع القتال هي منع فتنة[1] الناس عن الإسلام، ويدل على ذلك الآيات الآتية:

١- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (*) وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ) (الأنفال: ٣٩-٤٠).[2]

٢- قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ) (البقرة: ١٩٣).

نلاحظ في هاتين الآيتين أن الأمر بالقتال مغيا بغايتين: الأولى: تتعلق بأمر عدمي، وهو انعدام فتنة الناس عن الدين الحق والعقيدة الصحيحة. الثانية: تتعلق بأمر وجودي وهو صيرورة الدين كله لله، بأن يخضع الجميع لسلطان الله.[3] والغايتان

---

(١) جاء في لسان العرب: "الفتنة الاختبار، والفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، والفتنة الإحراق بالنار." (ابن منظور، لسان العرب، مادة (فتن)، ص٣٣٤٤.) وسُمِّيت هذه الأشياء فتنة لأنها تشغل الإنسان عن ما يجب عليه، وتصرفه عن وجه الحق والعدل. وبذلك يكون المراد بالفتنة العمل على صرف المسلمين عن دين الحق بالتخويف والتعذيب والإغراء.

(٢) انظر في بيان معناها مثلا: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ج٤، ص٦١؛ ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص٩٢-٩٤؛ صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: تفسير سورة الأنفال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)، ج٦، ص٦٢.

(٣) محمد نعيم ياسين، افترآت حول غايات الجهاد (أنقرة: دار الأرقم، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م) ص٣١.

متكاملتان؛ فالفتنة في الدين لن تزول تماما إلا إذا كان الدين كله لله، بمعنى أن يكون السلطان لدين الله تعالى. وهذا يعني أن كون السلطان لدين الله تعالى ضروري لزوال الفتنة وتوفير الحرية الحقيقية للاختيار الديني.

ثالثًا: أن يكون الدين كلّه لله:

هذه الغاية في الغالب تكون جزءا من الغاية الثانية ومكمِّلة لها؛ لأن انتفاء الفتنة في الدين يتحقق بكون السلطة للإسلام. وقوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ) (البقرة: ١٩٣) يحتمل أن يكون معناه أن يدخل الناس جميعا في دين الإسلام، ويحتمل أن يكون معناه: "أي يكون دين الله هو الظاهر العالي على سائر الأديان."[١] والمعنى الأول غير مقصود؛ لأن القرآن الكريم سمح لأهل الكتاب أن يقيموا على دينهم في ظل الحكم الإسلامي بعد الخضوع للسلطان السياسي للإسلام ودفع الجزية. وكذلك كان فعلُ الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، حيث سمحوا لأهل الكتاب والمجوس بالبقاء على دينهم في ظل حكم الإسلام. فيكون المراد بأن يكون الدين لله: "أن لا يكون هناك استعلاء للكفر. ويكون المعنى قاتلوا في سبيل الله حتى لا يكون الاستظهار والاستعلاء للكفر، وإنما الاستظهار لدين الله الذي هو الإسلام."[٢]

يقول ابن تيمية: "فالمقصود أن يكون الدين كله لله، أن تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه."[٣]

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٤٩٣.

(٢) حسن أحمد الخطاف، "قراءة في كتاب حرية الاعتقاد في القرآن الكريم للدكتور عبد الرحمن حللي"، مقال منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية لكلية الشريعة بجامعة دمشق، المجلد ٢٢، العدد ٦٩، جوان ٢٠٠٧، ص١٠٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج٢٨، ص٢٦٣.

المطلب الرابع: مقاصد العقوبات في الإسلام

المقصد العام من العقوبات "حفظُ نظام الأمة، وليس يُحفظ نظامُها إلا بسدّ ثلمات الهرج والفتن والاعتداء، وأن ذلك لا يكون واقعا موقعه إلا إذا تولَّته الشريعة ونفذته الحكومة، وإلا لم يزدد الناس بدفع الشرّ إلا شرًّا."[١] ويمكن تلخيص أهم مقاصد العقوبات في الإسلام في العناصر الآتية:

١- تعليم الإنسان المسؤولية عن أفعاله: العقوبة تجعل الشخص يذوق العواقب المؤلمة لفعله السيء، فيتعلَّم تحمُّل مسؤولية أفعاله، ويرتدع عن العودة إليها. قال تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (المائدة: ٣٨)، وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ) (المائدة: ٩٥).

وقد عبَّر ابن عاشور عن هذا المقصد بالتأديب الراجع إلى إصلاح الفرد.[٢]

٢- إرضاء المجني عليه، ومنع وقوع الثأر الذي يؤدي إلى العدوان والفوضى عند عدم معاقبة الجاني.[٣] ولذلك لم يجعل الشرع تطبيق العقوبات لآحاد الأفراد، بل جعلها للدولة عن طريق نظام القضاء. فإذا قامت الدولة بمعاقبة الجاني، ورأى المجني عليه ذلك، تحقق إرضاؤه، فلا يجد في نفسه بعد ذلك داعيا للثأر، كما يتحقق العقاب العادل للجاني من سلطة محايدة لا تجد في نفسها غضبا وثورانا يدفعها إلى الثأر بغير عدل كما يحصل لو تُرِكَ أمرُ العقاب للمجني عليه.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٨١.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٨١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٨٢.

٣- زجر الناس عن ارتكاب الجرائم: عندما يعرف الشخص أن فعلا من الأفعال السيئة تترتب عليه عقوبة قانونية، ويرى تطبيق تلك العقوبة على المجرمين، فإن ذلك يبعث في نفسه الرهبة من الوقوع في تلك الأفعال، وبذلك تكون العقوبة وازعا ماديا يدعم الوازع الذاتي الناتج عن الإيمان والتقوى. وقد شرع الإسلام إقامة بعض العقوبات علانية زيادة في تحقيق ذلك الزجر، قال تعالى: (فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (النور: ٢).

٤- توفير الأمن والبيئة الصالحة: إن استقرار حياة الناس يحتاج إلى الأمن، حتى يأمن الناس على دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم. فمثلا: عقوبة الردة لتوفير الأمن الديني، حتى لا يعمل المرجفون على تشكيك عامة الناس في دينهم من خلال إظهار الردة والطعن في عقائد الإسلام وشرائعه. وعقوبة القصاص لتوفير الأمن على النفوس، فلا يتجرأ الناس على القتل. والقصاص أفضل وسيلة للحفاظ على الحياة، وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك بقوله: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة: ١٧٩). وعقوبة السرقة ليأمن الناس على أموالهم، فلا يتجرأ الناس على سرقة أموال غيرهم. وعقوبة القذف ليأمن الناس على أعراضهم، فلا يتجرأ الناس على اتهام غيرهم بالفاحشة والطعن في أنسابهم.

٥- قصر العقوبة وآثارها على الجاني قدر الإمكان: لقد جاءت الشريعة بعقوبات يقتصر أثرها على الجاني ولا يتعدى إلى أفراد أسرته أو إلى المجتمع بصفة عامة. ولذلك نجد أن العقوبات الواردة في القرآن الكريم والسنّة النبوية تتركَّز على العقوبات الجسدية التي يقتصر أثرُها على الجاني. أما العقوبة بالسجن فهي ليست عقوبة أصلية في النظام الإسلامي. نعم، ورد في القرآن الكريم عقوبة تشبه عقوبة السجن، وهي حَبْس المرأة التي ترتكب الفاحشة في بيتها، وذلك في قوله تعالى: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي

الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا) (النساء: ١٥)، ولكنها نُسِخَت وشرعت عقوبة الجلد بدلا منها. وفضلا عن كونها نُسِخَت، فهي تختلف عن عقوبة السجن المطبَّقة في العصر الحديث، فهي مجرد إقامة جبرية في البيت بحيث لا تُفصل المرأة في حبسها عن أسرتها، فلا تتضرر أسرتها بفصلها عن بيتها.

كما أن النبي ﷺ لم يعاقب أحدا من الجناة بالحبس، وما يذكره الذين يكتبون في عقوبة السجن من حبس النبي ﷺ لبعض الأسرى في المسجد أو في مكان آخر ليس من باب العقوبة بالحبس، وإنما هو احتجاز مؤقت لأولئك الأشخاص في انتظار البتّ في مصيرهم.

وقد حصلت واقعة في زمن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- مع الشاعر الحطيئة (جرول بن أوس العبسي) الذي كان سليط اللسان كثير الهجاء، حيث شكاه أحد الذين هجاهم إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأمر بحبسه.

فلما أرسل إليه الحطيئة قصيدة مطلعها الأبيات الآتية:

ماذا تـقول لأفراخ بذي مَرَخٍ   زُغْب الحواصل لا ماءٌ ولا شجرُ

ألقَيْتَ كاسِبَهُم في قَعْر مُظْلِمَة   فاغفر عليك سلام الله يا عمر

أدرك عمر أن آثار عقوبة الحبس تعدّت الجاني إلى أُسْرته فأمر بإطلاق سراحه. ويروى أنه دفع له مبلغا من المال مقابل الكفّ عن أعراض المسلمين، وأخذ عليه عهدا ألا يعود إلى هجاء أحد.

لقد أجاز الفقهاء الأوائل الحبس المؤقَّت للمدين المماطل الذي يرفض دفع ما عليه من دين للضغط عليه للوفاء بدينه، أو حبس المتَّهَم في تهمة خطيرة في انتظار التحقيق والبتّ في أمره، وليس ذلك من باب تشريع الحبس عقوبة على فعل من الأفعال.

وقد أُدْخِلَت عقوبة السجن في التاريخ الإسلامي على يد الحكام الظَّلَمَة المستبدِّين

الذين كانوا يسجنون من ينتقدهم ويعترض على فسادهم واستبدادهم، ثم أصبحت جزءا أساسيا من النظام العقابي الحديث عندما نُقِلَت القوانين الغربية إلى العالم الإسلامي. وهي عقوبة كلُّها سوءٌ واعتداء على الحقوق: ففيها اعتداء على حقوق الزوجة والأولاد بحرمانهم من راعيهم وعائلهم. وفيها تضييع لوقت السجين في غير فائدة، وتضييع لطاقات المساجين وخبراتهم دون عائد. وفيها إفساد لأخلاقهم، وتعليم الإجرام حين يلتقي السجناء الذين ليس لهم رصيد سيء في الإجرام بالمجرمين المحترفين فيتعلمون منهم فنون الإجرام. وفيها إهدار لأموال الدولة بالإنفاق على مئات الألوف من السجناء. وقد بدأ الأوروبيون يقلصون من عقوبة السجن في الجرائم غير الخطيرة ويعوضونها بعقوبة "خِدْمَة المجتمع".

قد يكون الأوروبيون معذورين حين أدخلوا عقوبة السجن والغرامة المالية بدلا من العقوبات الوحشية التي شرعها القانون الروماني! ولكننا لسنا معذورين في تقليدهم في تعميم تلك العقوبات؛ لأن العقوبات الموجودة في شريعتنا متناسبة مع الجرائم التي وُضِعَت لها، وآثارها قاصرة على المجرم غير متعدية إلى غيره. إن الحجة التي يقدمها أنصار عقوبة السجن بأن العقوبات الجسدية فيها إهانة لكرامة الإنسان هي حُجَّةٌ داحضة! فمن ذا الذي يزعم أن السجن ليس فيه إهانة لكرامة الإنسان؟ وأي إهانة أكبر من أن يُرمَى الشخص في زنزانة وتُضيّع حياتُه في غياهبها؟ أيهما أقل إهانة: إن تجلد الشخص عددا من الجلدات ليذوق وبال جريمته ويتأدب، ثم تتركه يذهب وشأنه ليعيش حياته ويَعُول أسرته وينفع مجتمعه، أم أن تسجنه شهورا أو سنوات طوال فتُضيِّع حياته ووقته الثمين وتحرمه من أسرته، وتحرم أسرته منه، وتضيِّع أولاده وزوجته، وتُقيِّد حريته، وتمنع المجتمع من الاستفادة من طاقاته وخبراته؟ لا شك أن الآثار النفسية والاجتماعية والاقتصادية للسجن أكبر بكثير من آثار العقوبة الجسدية، ولا يوجد مبرِّر حقيقي لسجن الشخص إلا إذا كان مجرما محترفا شُغْلُه

الإجرام، ولا مناص من كفّ شرِّه عن المجتمع إلا بسجنه.[١]

المطلب الخامس: مقاصد المعاملات المالية

مقاصد التبرعات المالية:

شرع الإسلام التبرعات المالية ورغَّب فيها من أجل تحقيق التكافل، وإشاعة التعاون، وتقوية روابط الأخوة بين المسلمين، وادخار الثواب ليوم القيامة الذي لا ينفع فيه مال ولا بنون. وأهم التبرعات المالية هي الصدقة والهبة والوصية والوقف.

إن التبرعات المالية أثرٌ من آثار الـخُلق الإسلامي الرفيع، ومظهر من مظاهر الرحمة وابتغاء وجه الله تعالى، ولذلك فإن الشارع يشترط فيها أن لا تؤدي إلى الظلم وإفساد ذات البين أو تضييع حقوق الآخرين. ولذلك أمر الشارع بالعدل بين الأولاد في العطية والهبة؛ لأن في عدم العدل ظلمٌ لبعض الأولاد وإثارة لبواعث الحقد والغل بين الأولاد من جهة، وبين الأولاد المحرومين والوالد الواهب من جهة أخرى. وفي الحديث عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: أعطاني أبي عطية فقالت عَمْرَة بنت رواحة: لا أرضى حتى تُشهد رسول الله ﷺ، فأتى رسول الله ﷺ فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية فأمرتني أن أُشهدك يا رسول الله، قال: أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟ قال: لا، قال: فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم. قال فرجع فردّ عطيته."[٢]

كما نهى الشرع عن الإضرار بالورثة بالوصية فحدَّها بالثلث حفظا لمصالحهم. وفي الحديث أن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: عادني رسول الله ﷺ في حجة الوداع من وجع أشفيت منه على الموت فقلت: يا رسول الله بلغني ما ترى من الوجع

---

(١) للدكتور يوسف بن عبد الله الأحمد مقال مفيد بعنوان: التعزير بعقوبة (السجن بالـمُدَد) هل لها أصل في الإسلام؟ موجود على موقع "صيد الفوائد" على الرابط الآتي:

http://www.saaid.net/Doat/yusuf/50.htm

(٢) صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليه.

وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا. قال: قلت أفأتصدق بشطره؟ قال: لا، الثلث والثلث كثير. إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكفَّفون الناس."[1]

كما أنه لا يجوز للشخص أن يتهرَّب من دفع ما عليه من ديون بإنشاء تبرعات مالية مثل هبة ماله لشخص ما؛ لأنه في الحقيقة لا يهب ماله بل يهب مال غيره، حيث إن جزء ماله الذي يكافئ ما عليه من دين هو في الحقيقة ليس ملكا له. كما أن هذه الهبة لا يمكن أن يكون القصد منها ابتغاء الثواب عند الله تعالى؛ لأن فيها معصية بتضييع حقوق الآخرين، ولا تحقق تقوية روابط الأخوة بين المسلمين، بل هي إفساد لرابطة الأخوة وقطع لها.

وكذلك لا يجوز للشخص أن يتهرب من دفع الزكاة بالهبة الصورية، بأن يعمد عند رأس الحول إلى هبة جزء من ماله بقصد إنقاص النصاب وإسقاط واجب الزكاة على أن يسترجع ذلك المال أو بعضه بعد مُضيِّ الحول؛ لأن هذه الهبة ليس فيها وجهٌ من وجوه الخير التي شُرعت التبرعات المالية من أجلها، بل هي فساد محض.

ولما كان الهدف من التبرعات المالية هو تقوية أواصر الأخوة ومساعدة المحتاجين فقد نهى الشارع عن الرجوع فيها؛ لأن في الرجوع فيها مناقضة لمقصدها، فتصير مفسدة لأواصر الأخوة بعد أن كان المقصد منها تقوية تلك الأواصر. قال ﷺ: "ليس لنا مَثَلُ السوء، الذي يعود في هبته كالكلب يرجع في قيئه."[2] كما نهى الشارع عن المنِّ بما يعطيه الإنسان لغيره، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذَى) (البقرة: ٢٦٤)، وقال تعالى: (قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ) (البقرة: ٢٦٣).

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث.

(٢) صحيح البخاري، باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته.

مقاصد المعاوضات المالية:

المقصد الأساس من المعاوضات هو حصول الناس على احتياجاتهم من بضاعة أو نقود أو خدمات أو منافع. ذلك أنه لما كان كل فرد لا يستطيع تحصيل جميع ما تحتاج إليه حياته من مصالح مادية ومعنوية، فإنه لا بد من تكامل أفراد المجتمع بتبادل البضائع والنقود والخدمات والمنافع. وسبيل ذلك التكامل إما بالمعاوضات أو بالتبرعات. وحتى يتحقق المقصد من المعاوضات على الوجه المطلوب لا بد أن تكون المعاوضات عادلة وخالية من الاستغلال والغش والغرر وأسباب النزاع. ولذلك نجد الشريعة تركت للناس مرونة في اختيار الوسائل والأساليب التي تحقق لهم تلك المعاوضات، وهي المرونة التي عبَّر عنها الفقهاء بقولهم: الأصل في المعاملات الإباحة، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني لا إلى الألفاظ والمباني. ولكنها وضعت ضوابط لتلك الوسائل والأساليب بما يحقق العدل ويمنع الاستغلال والغش والغرر والنزاع بين الناس.

المطلب السادس: مقاصد نصب القضاة

من الأحكام التي جاءت بها الشريعة نصب القضاة وبيان القواعد الأساسية للتقاضي، وتهدف هذه الأحكام إلى تحقيق مقاصد يمكن إجمالها في الآتي:

١- معاقبة الظلمة والجناة الذين يعتدون على الآخرين في أنفسهم أو أموالهم أو أعراضهم. وقد جُعِل العقاب منوطا بالقضاء لأمرين: أحدهما: أن ترك العقاب للمجني عليه يوقع في الظلم والتهارج، وهي أمور تؤدي إلى الفوضى وانفراط عقد المجتمع. ذلك أنه إذا تُرِك العقاب للمجني عليه تحوَّل الأمر إلى الثأر والانتقام، والمجني عليه يكون عادة في حال غضب وحنق على الجاني، وغالبا ما يدفعه ذلك إلى المبالغة في العقاب والوصول به إلى حال الظلم وتجاوز الحدود، وذلك يدفع الجاني وعشيرته إلى الرد والانتقام من المجني عليه، وقد يستعين المجني عليه بعشيرته لدفع

ذلك، وتصير الأمور إلى الانتقام والثأر المتبادل، وتنتشر الفوضى والخراب. والأمر الثاني: أنه قد يكون الجاني أقوى من المجني عليه فيعجز المجني عليه عن معاقبة الجاني والأخذ بحقه، ويصير العقاب مسلطا على الضعفاء، أم الأقوياء فلا ينالهم جزاء على جرائمهم. أما القضاء فإنه جهة محايدة لا يدفعها دافع الثأر والانتقام، كما أنها تملك سلطة إيقاع العقاب على القوي والضعيف.

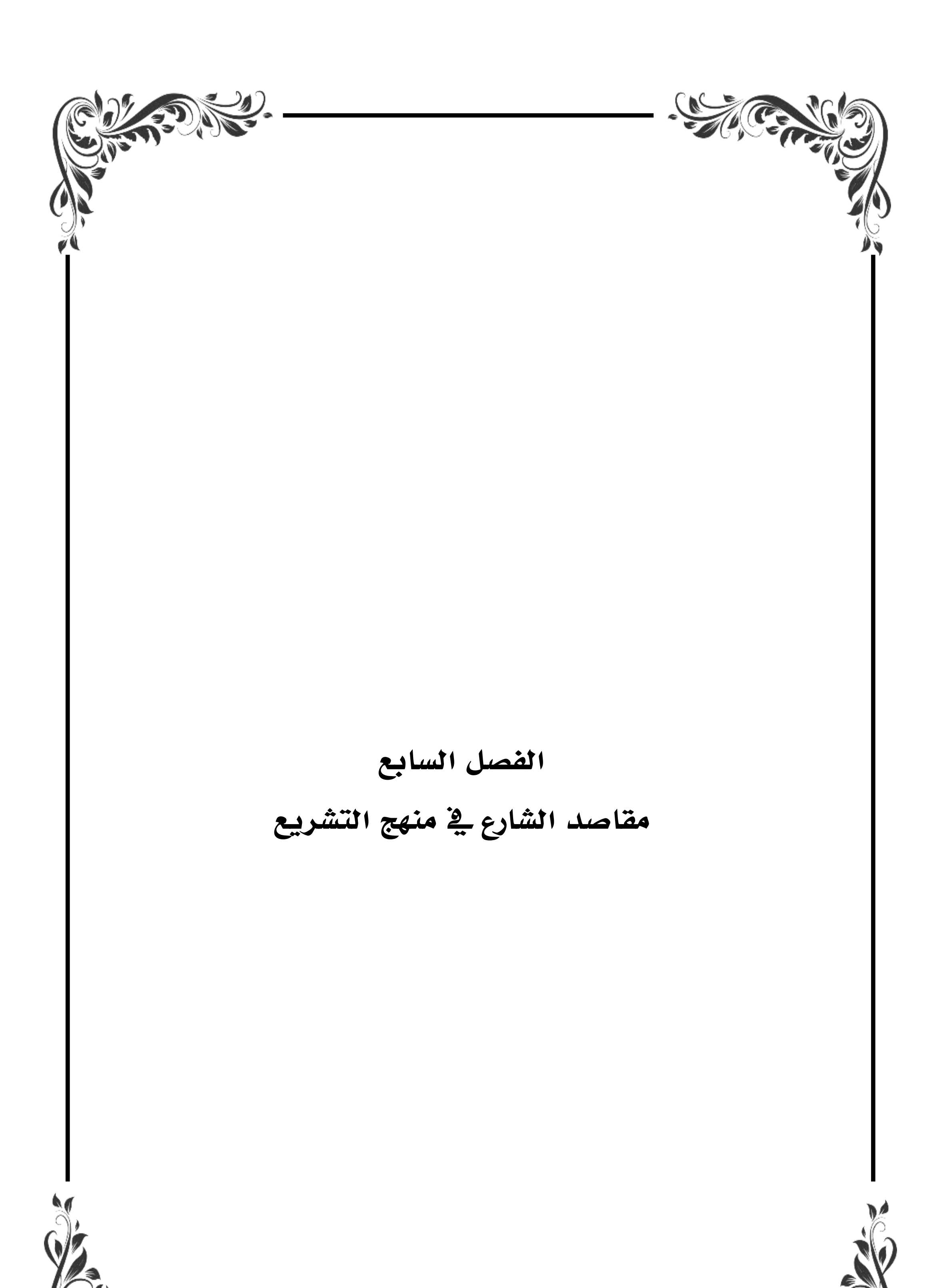
٢- فضّ المنازعات بين الناس وإيصال الحقوق إلى أصحابها، وهو الذي نعبر عنه بإقامة العدل بين الناس. إن الشريعة تركز على تحديد حقوق الناس وتربية الوازع الذاتي وتقويته في نفوسهم، وتوجب عليهم احترام حقوق الآخرين وعدم الاعتداء عليها، كما أنها تدعو إلى التسامح والتصالح، ولكن مع ذلك فإن الشارع يعلم أن الوازع الذاتي لا يكفي في ردع جميع الناس، وأن الحاجة ماسة إلى الوازع السلطاني لتدعيمه أو تعويضه عند فقدانه، فكان لابد من الوازع السلطاني الذي يمثله القضاء.

كما أن وجهات النظر قد تختلف أحيانا فيتنازع الناس الحقوق ويرى كل طرف أنه أولى بها، فكان لا بد من طرف محايد يُقيِّم وجهات النظر المختلفة ويحكم بما يراه صوابا، ويعطي الحقوق لمن يرى أنهم أصحابها.

٣- التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، ويقول عنه ابن عاشور: "وهو مقصد من السمو بمكانة، فإن الإبطاء بإيصال الحق إلى صاحبه عند تعيُّنه بأكثر مما يستدعيه تتبُّع طريق ظهوره يثير مفاسد كثيرة، منها حرمان صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وذلك إضرار به. ومنها إقرارُ غير المستحِقّ على الانتفاع بشيء ليس له وهو ظلم للـمُحقّ... ومنها استمرار المنازعة بين الـمُحق والمحقوق، وفي ذلك فسادُ حصول الاضطراب في الأمة."(١)

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٧٦.



الفصل السابع

مقاصد الشارع في منهج التشريع

الفصل السابع

مقاصد الشارع في منهج التشريع

أهم مقاصد الشارع في منهج التشريع هي: مراعاة الفطرة، والتيسير والسماحة، وعموم أحكام الشريعة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، ومراعاة مآلات الأفعال والأحكام. وسيتم تناول كل واحد منها في مبحث خاص.

المبحث الأول: مراعاة الفطرة

المطلب الأول: مفهوم الفطرة

عرَّف ابن عطية الفطرة بأنها: "الخِلْقَة والهيئة التي في نفس الطفل، التي هي مُعَدَّةٌ ومهيَّأةٌ لأن يميِّز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربِّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به."[١] وقسم ابن عاشور الفطرة إلى فطرة جسدية، وهي الصفات الحسية التي خُلِقَ الإنسان عليها، وفطرة عقلية، وهي القدرة على الفهم وقوانينه،[٢] أو بعبارة أخرى هي: الاستعدادات العقلية والنفسية التي خُلِق الإنسان عليها.

يقول ابن تيمية: "الله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والحب له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة. فما كان حقًّا موجودا صدَّقت به الفطرة، وما كان حقًّا نافعا عرفته الفطرة وأحبّته واطمأنّت إليه، وذلك هو المعروف. وما كان باطلا معدوما كذّبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة فأنكرته. قال تعالى: (يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر) (الأعراف: ١٥٧)".[٣]

---

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج٤، ص٣٣٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٩١.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٩.

المطلب الثاني: معيار تحديد الفطرة

المعيار الأساس في تحديد ما هو موافق للفطرة وما هو مخالف لها هو أحكام الشرائع السماوية، وخلاصتها شريعة الإسلام. إن شريعة الإسلام بما جاءت به من تعاليم وأحكام هي التجسيد الواقعي للفطرة. وإذا أردنا أن نتعرف على الفطرة فلننظر إلى ما جاءت به تلك الشرائع السماوية، وخاتمتها شريعة الإسلام، فما أرشدت إليه تلك الشرائع فذاك هو الفطرة، وما نهت عنه فإنه مخالف للفطرة. قال تعالى في وصف دين الإسلام: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الروم: ٣٠) فدين الإسلام هو الفطرة، والفطرة هي التوحيد والاستعداد للخير والصلاح.[1]

ويؤكد ذلك المعنى قولُه تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (*) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ) (التين: ٤-٥). يقول ابن عاشور في بيان معناها: "فلا شك أن المراد بالتقويم في الآية تقويمُ العقل الذي هو مصدر العقائد الحقَّة والأعمال الصالحة، وأن المراد برده أسفل سافلين انتقالُ الناس إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة. وليس المراد تقويم الصورة، لأن صورة الناس لم تتغير إلى ما هو أسفل."[2]

إن اتخاذ ما أرشدت إليه الشرائع السماوية دليلا إلى معرفة الفطرة أمر ضروري؛ لأن حديث الفلاسفة المسلمين عن الفطرة مجرَّدَةً هو حديثٌ عن شيء مجرد غامض لا يوجد معيار واضح لتحديده، وهو بعبارة أخرى أمرٌ قائم على الافتراض، ويدلُّ على ذلك ما عرَّف به ابن سينا الفطرة، حيث يقول: "ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها، ثم يعرض على ذهنه شيئا

---

(١) قال الرازي: "أي ألزم فطرة الله وهي التوحيد، فإن الله فطر الناس عليه، حيث أخذهم من ظهر آدم وسألهم (ألست بربكم)؟ فقالوا: بلى." تفسير الرازي، ج٢٥، ص١٢٠-١٢١.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٩٢.

ويتشكّك فيه، فإن أمكنه الشكّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكّ فهو ما توجبه الفطرة."[١] فأنت ترى من كلامه أن الأمر قائم على الافتراض والتوهُّم! وكيف نجعل ما يكون قائما على الافتراض والتوهُّم معيارا مُستقلاً للحُكم على الأشياء؟ وأين هذا الشخص الذي بلغ سن الرشد ولم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أُمَّة، ولم يعرف سياسة؟ وكيف يمكن للشخص الذي فعل جميع هذه الأمور أن يتصور نفسه أنه لم يفعل شيئا من هذا ثم يحكم على الأشياء؟ هذا غاية في التجريد والافتراض لا يُعقل اتخاذه معيارا في الحكم على الأشياء. ولذلك نجد ابن سينا نفسه يقول بعد ذلك مباشرة: "وليس كل ما تُوجبه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوة التي تُسمَّى عقلا، وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست محسوسة بالذات، بل هي مبادئ للمحسوسات، فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة، أوجبَ التصديقَ بها إما شهادةُ الكلّ مثل العدل جميل، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء أو الأفاضل منهم."[٢] وبهذا ترى أن ابن سينا خرج مما سماه الفطرة إلى العقل بقوله: (القوة التي تُسمَّى عقلا)، وإلى شهادة العلماء والأفاضل من الناس بكون الشيء حسنا. ولا شك أن العقل والعلماء والأفاضل كلهم قد سمعوا آراء، واعتقدوا مذاهب، وعاشروا أمما، وعرفوا سياسات.

المطلب الثالث: مظاهر مراعاة الفطرة في شريعة الإسلام

١- **تلبية الاحتياجات الفطرية بطريقة متوازنة**: تظهر مراعاة الفطرة في كون دين الله تعالى لم يأت بمنع ما تقتضيه الفطرة، بل جاء بإقرار وتشريع ما تحتاجه تلك الفطرة. قال تعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ

---

(١)كتاب النجاة لابن سينا، نقلا عن مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص١٩١.

(٢)كتاب النجاة لابن سينا، نقلا عن مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص١٩١.

عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ) (آل عمران: ١٤) ففي الآية إقرار بحاجة الفطرة الإنسانية إلى إشباع شهوة الجنس والولد والمال. وقال تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (*) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (*) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ (الأعراف: ٣١-٣٣). فالشرع جاء بإباحة التمتع بالطيبات وإشباع الحاجات الفطرية، وتعنيف من يحرمون الناس من ذلك. وفي الآيات تأكيد بأن الشرع إنما حرَّم الفواحش والخبائث التي فيها إفساد للفطرة وإضرار بالإنسان.

ومع إباحة التمتُّع بالطيبات حذَّر القرآن الكريم من الوقوع في الغفلة عن الدار الآخرة وعن الإعداد لها بسبب الانشغال بمتاع الدنيا، فقال تعالى: (قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ) (آل عمران: ١٥).

والمطلوب هو الموازنة بين حقوق النفس وحقوق الله تعالى وحقوق العباد. روى البخاري عن أبي جحيفة قال: "آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ، فَزَارَ سَلْمَانُ أَبَا الدَّرْدَاءِ فَرَأَى أُمَّ الدَّرْدَاءِ مُتَبَذِّلَةً فَقَالَ لَهَا: مَا شَأْنُكِ! قَالَتْ: أَخُوكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ لَيْسَ لَهُ حَاجَةٌ فِي الدُّنْيَا. فَجَاءَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا فَقَالَ: كُلْ، قَالَ: فَإِنِّي صَائِمٌ، قَالَ: مَا أَنَا بِآكِلٍ حَتَّى تَأْكُلَ، قَالَ: فَأَكَلَ. فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ ذَهَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَقُومُ قَالَ: نَمْ، فَنَامَ، ثُمَّ ذَهَبَ يَقُومُ، فَقَالَ: نَمْ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ قَالَ سَلْمَانُ: قُمْ الآنَ، فَصَلَّيَا، فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ: إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ. فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَقَ سَلْمَانُ."(١)

(١) صحيح البخاري،كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم ير عليه قضاء.

يقول الدكتور عبد المجيد النجار تعليقا على هذا الحديث: "ففي هذا الحديث إثبات لما رُكِّبت عليه النفس الإنسانية من خطوط متوازنة، فخيط يصلها بالله، وآخر بالذات، وثالث يصلها بالأسرة، ورابع يصلها بالمجتمع مرموزا إليه بالضيف. وهذه الخيوط هي التي تمثل الشبكة النفسية التي تمكِّن من أن يعيش الإنسان من خلالها متفاعلاً مع الحياة. ولكي تكون شبكة ممكّنة من الحياة ينبغي أن تكون خيوطها جميعا على قدر من المتانة، فيُحفظ بذلك إذن توازُنُها. وما جاء في الحديث من أمر بأن يُعطى كلُّ ذي حقٍّ حقَّه إنما هو في حقيقته أمر بأن يُحفظ التوازن الذي عليه هذه الشبكة النفسية."[١]

وقد ذم الله عز وجل النصارى في مخالفتهم الفطرة بابتداع الامتناع عن الزواج (الرهبانية)، فقال تعالى: (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ) (الحديد: ٢٧)، فذمَّهم على ابتداعهم الرهبانية المخالفة للفطرة، وذمَّهم على أنهم لم يرعوها حقّ رعايتها. وكان طبيعيا أن لا يرعوها حقّ رعايتها لأنها إعنات مخالف للفطرة البشرية المنصوص عليها في قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الروم: ٢١).

٢- **النهي عما يخالف الفطرة ويفسدها**: كما تظهر مراعاة الفطرة في تحريم ما يفسدها ويبدِّلها، ومن ذلك تحريم الاختصاء: فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: " كُنَّا نَغْزُو مع النَّبِيِّ ﷺ وليْسَ مَعَنَا نسَاءٌ، فَقُلْنَا: أَلاَ نَخْتَصِي؟ فنهانا عن ذلك، فرَخَّص لنا بعْدَ ذلك أن نَتَزَوَّجَ المَرْأَةَ بالثَّوْب" ثُمَّ قَرَأَ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) (المائدة: ٨٧)."[٢] وعن سَعْد بن أبي وقَّاص قال: "رَدَّ رَسُولُ اللَّه ﷺ على عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ، ولَوْ أَذِنَ لَهُ لاَخْتَصَيْنَا."[٣]

(١) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص٩٣.

(٢) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن.

(٣) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء.

ومن ذلك النهي عن التبتُّل والرهبانية: عن أنس بن مالك رضِي اللَّهُ عَنْهُ قال: جاء ثلاَثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ، يَسْأَلُونَ عن عبَادَة النَّبِيِّ ﷺ. فلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا، فَقَالُوا: وأَيْنَ نَحْنُ من النَّبِيِّ ﷺ؟ قَدْ غُفِرَ لَهُ ما تَقَدَّمَ من ذَنْبِهِ وما تأَخَّرَ! قال أحَدُهُمْ: أَمَّا أنا فإنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وقال آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ ولا أُفْطِرُ، وقال آخَرُ: أنا أعْتَزِلُ النِّسَاء فلا أتزوَّجُ أبدًا! فجاء رسُولُ اللَّه ﷺ إليهم، فقال: "أنتُمُ الذين قُلْتُمْ كذَا وكذَا؟ أمَا واللَّهِ إِنِّي لأخْشَاكُم للَّه وأتْقَاكُم له، لكنِّي أَصُومُ وأُفْطِرُ، وأُصَلِّي وأرْقُدُ، وأتزوَّجُ النِّسَاء، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي."[١]

ومن ذلك النهي عن الوشم والنَّمص والتفلُّج الذي فيه تغيير لخلق الله: قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "لعَنَ اللَّهُ الواشِمَات والمُسْتَوْشِمَات، والـمُتَنَمِّصَات، والـمُتَفَلِّجَات لِلْحُسْنِ، الـمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى. مَالِي لا أَلْعَنُ من لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ."[٢]

ومن ذلك النهي عن تشبُّه الرجال بالنساء وتشبُّه النساء بالرجال: عن ابن عبَّاس، أنَّ النَّبِيَّ ﷺ "لَعَنَ الْمُتَشَبِّهِينَ من الرِّجَال بالنِّسَاء، ولَعَنَ الـمُتَشَبِّهَات من النِّسَاء بالرِّجَال."[٣]

ومن ذلك أيضا النهي عن التمثيل بالحيوان كما في قوله تعالى عن فعل الشيطان: (وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا) (النساء: ١١٩).

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح.

(٢) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن.

(٣) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب في المخنثين.

المبحث الثاني

التيسير والسماحة

صرّح القرآن الكريم في مواضع متعددة بأن شريعة الله عز وجل يسيرة وسمحة، وأنه -عز وجل- لم يقصد بتشريع الشرائع إعنات الناس والتضييق عليهم، بل إنه -عز وجل- قاصد إلى التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم. فالدين كله في أصله يسير لا حرج فيه على الناس، قال تعالى: (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ) (الحج: ٧٨).

وقال تعالى في بيان المقصد من قبول عفو أولياء القتيل عن القاتل وإسقاط الدية كلها أو جزء منها: (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (البقرة: ١٧٨).

وفي الحديث قوله ﷺ: "أحبُّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة."[١]

المطلب الأول: مفهوم التيسير والسماحة

اليُسْر: السهولة، والتيسير: التسهيل.[٢] أما السماحة فقال ابن عاشور في بيان معناها: "السماحة سهولة المعاملة في اعتدال. فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط"،[٣] وهي: "السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه، ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضرّ أو فساد."[٤]

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان.

(٢) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (د. م: مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت) ص٨٩١-٨٩٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٩٦.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٩٧.

ويقابل التيسير الحرج والمشقة. والحرج يعني الضيق، ومنه قوله تعالى: (ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (النساء: ٦٥)، والحرج في الشرع الإثم،[١] ومنه قوله تعالى: (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) (التوبة: ٩١). والمشقة: الشِّدَّة، كأنها من شدتها تشُقُّ الإنسان شَقًّا. ومنه قوله تعالى: (وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ) (النحل: ٧).[٢]

ليس المراد من التيسير أن تكون حياة الإنسان خالية من التعب والمشقة بإطلاق؛ لأن هذا غير ممكن في هذه الحياة. فطبيعة الحياة لا تخلو من المشقة والتعب، وكل شيء يريد الإنسان تحصيله لا بد له من ثمن مادي ومعنوي، قال تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ) (البلد: ٤). إنما المراد بالمشقة المنفية عن الشرع المشقة الخارجة عن المعتاد، وهي المشقة التي تشوِّش على النفوس في تصرُّفها، وتُقْلِقُها في القيام بما فيه تلك المشقة. وهذا هو الموضع الذي وُضِعَت له الرُّخص الشرعية.

أما إذا كانت المشقة ناتجة عن المبالغة في الشعائر التعبدية وتحميل الإنسان نفسَه منها فوق ما يحتمله، فإن هذا الفعل منهي عنه شرعا، حيث شرع للإنسان الرِّفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّل مَللاً. ومن ذلك قوله ﷺ: "عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ فَوَاللَّهِ لا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا. وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ."[٣]

وأما المشقة المعتادة فإنها لا تكون سببا للرخصة، وهي جزء من طبيعة تكاليف الحياة الدينية والدنيوية. والمشقة المعتادة هي التي ليس فيها من التأثير في تعب النفس خروجٌ عن المعْتَاد، وهي مشقة يتحملها الإنسان عادة، ولا تسبب له ضررا، وأهل

---

(١) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (د.م: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ج٣، ص١٧١.

(٣) صحيح البخاري،كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله عز وجل أدومه.

العقول يعدُّون المنقطع عن العمل بدعوى تلك المشقة كسلانا، ويذمونه بذلك. وكذلك المشقة الناتجة عن مخالفة هوى النفس لا تُعَدُّ مشقة حقيقية، ولا تكون سببا للرخصة، بل إن الشريعة جاءت لإخراج الإنسان عن دواعي الهوى إلى أسباب الصلاح.

والفرق بين المشقة التي لا تُعَدُّ مشقّة عادةً والتي تُعَدُّ مشقة أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه: في نفسه، أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجةٌ عن المعْتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يُعدُّ في العادة مشقة، وإن سُمِّيَت كُلْفَة، فأحوال الإنسان في هذه الدنيا -في أكله وشربه وسائر تصرفاته- لا تخلو من كُلْفَة ، ولكن جُعِل له قُدرة على القيام بها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات.[١]

إن التيسير والسماحة لا يعنيان الكسل وترك معالي الأمور، ولا تعنيان رِقَّةَ الدين وسوء الأخلاق. إنما السماحة والتيسير أن تكون حياة الفرد والمجتمع تسير على انتظام وتوازن، بعيدة عن التنطُّع والتكلُّف الذي يوقع أهله في الحرج والمشقة، وبعيدة عن الكسل وفتور الهمة الذي يؤدي بأهله أيضا إلى الوقوع في الحرج والمشقة.

إن يُسْرَ الحياة يحتاج إلى الأمن. وتوفير الأمن يتطلب الصرامة مع الإجرام ومصادره. والعقوبات إنما شُرعت لتيسير حياة الناس؛ لأن عدم ردع المجرمين بالعقوبات يجعلهم يفسدون في الأرض ويعتدون على أموال الناس وأعراضهم وأنفسهم، وفي ذلك من الحرج والمشقة ما فيه. أما ردعهم بالعقوبات فإنه يحقق للمجتمع الأمن والطمأنينة والاستقرار، فتجري حياة الناس في يُسْرٍ وانتظام.

ويُسْرُ الحياة يحتاج إلى توفير احتياجات الإنسان المادية. وتوفير الاحتياجات المادية

---

(١) انظر في تفصيل ما تقدم ذكره من أنواع المشقة: الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص١١٩-١٥٣.

يتطلب الجد والاجتهاد وإتقان العمل وهذا يحتاج إلى جهد ومشقة.

ويُسْرُ الحياة يتطلب توفير الاحتياجات الروحية للإنسان. وتوفير الاحتياجات الروحية يتطلب الالتزام بالشعائر الدينية وفضائل الأعمال.

ويُسْرُ الحياة يتطلب نشر الفضيلة ومكارم الأخلاق فتسود الرحمة والتكافل الاجتماعي وحسن المعاملة، فلا يكون هناك أطفال لقطاء يعيشون حياة الضَّنك والمهانة، ولا فقراء معدمين وعجزة لا يجدون من يعينهم، ولا نساء محتاجات يستغلهن العابثون.

ويُسْرُ الحياة يقتضي القناعة والعيش في اعتدال وبساطة وتجنب ثقافة الاستهلاك المُفْرِط والتناقس والتباهي في الاحتفالات واقتناء ما جَدَّ من الآلات، وهي الأمور التي تُرهق كاهل عامة الناس وتوقعهم في الحرج والمشقة.

ويُسْرُ الحياة يقتضي منع الظلم والاستبداد والغش في المعاملات. ويُسْرُ الحياة يقتضي منع القمار الذي يؤدي إلى مشقة عظيمة تلحق المقامرين الخاسرين وعائلاتهم حين يفقدون مالهم ولا يجدون ما يسدون به حاجتهم، وتؤدي إلى أن يأكل المقامرون الرابحون أموال الناس بالباطل ويتعلمون رذيلة الكسب بدون جُهد والغُنْمَ بدون غُرْمٍ. هذا زيادة على ما ينتج عن القمار من شِقاق وسوء أخلاق وإفساد العلاقات الاجتماعية.

ويُسْرُ الحياة يقتضي منع تعاطي الخمر والمخدرات لأنها تجعل متعاطيها في حال تُشبه حال الأنعام، وقد تسبب لمدمنها أمراضا خطيرة تجعله يعيش حياة الضنك والمشقة، فضلا عن أنها تدفع مُدْمِنَها إلى الإضرار بأفراد أسرته وربما بغيرهم من أفراد المجتمع أيضا.

الخلاصة أن يُسْرَ الحياة وسعادتها في اتباع شرع الله الحنيف، والمشقة والحرج في الإعراض عن شرع الله تعالى واتباع الشهوات، قال الله تعالى: (فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا

يَضِلُّ وَلا يَشْقَى (*) وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) (طه: ١٢٣-١٢٤).

المطلب الثاني: أسباب نشوء الحرج

إن شريعة الله تعالى يسيرة، والالتزام بها -في الأحوال العادية- يجعل الحياة يسيرة، وإنما ينشأ الحرج والعسر لأسباب طارئة، هي:

أولاً: التنطُّع والتكلُّف الناتج عن رغبة جامحة في الإعراض عن الحياة الدنيا، وهو الأمر الذي يدفع صاحبه إلى المبالغة في الشعائر التعبدية وحرمان النفس من الطيبات بما يرهق النفس ويُنهكها. وقد ورد الشرع بالنهي عن هذا كما سيأتي بيانُه.

ثانياً: سعي بعض الناس إلى فرض بعض العادات والممارسات والرغبات الشخصية باسم الدين، مع أنها لا دليل عليها من نصوص الشرع الحنيف، بل قد تكون مخالفة لها بشكل صريح. وقد يؤدي ذلك إلى إيقاع بعض الناس في الحرج والعنت دون مبرر شرعي. ومن أمثلة ذلك منع المرأة -في بعض الأماكن- من الذهاب إلى المساجد أو الخروج لقضاء حاجاتها وزيارة أقاربها وذلك بذريعة الورع والخوف من الفساد! وإلزام الناس بهيئة معينة للباس لا يوجد دليل شرعي صحيح عليها. والتضييق في كيفية ممارسة العلاقات الزوجية بذريعة الحياء والسِّتْر.

ثالثًا: وقوع حالات طارئة -من مرض أو عجز أو مشقة فادحة أو مجاعة وكوارث طبيعية- تجعل تكاليف الشريعة العادية صعبة على الشخص في تلك الحال الطارئة. وقد عالج الشرع هذه الحالات الطارئة بالرخصة الشرعية بما يرفع المشقة والحرج.

المطلب الثالث: مظاهر التيسير والسماحة

للتيسير والسماحة في شريعة الإسلام وجوه متعددة منها:

١- عدم تكليف الناس بما لا يطيقون، قال تعالى: (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) (البقرة: ٢٨٦)؛ وقال تعالى: (وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) (المؤمنون: ٦٢)؛ وقال تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) (البقرة: ٢٣٣). فالشريعة الإسلامية ليس في تكاليفها ما هو فوق الطاقة البشرية، ومنهجها في التشريع أن لا يُكلَّف الإنسان بما هو فوق طاقته.

٢- رفع التكاليف الشاقة (الأغلال) التي فُرضت على بني إسرائيل عقوبة لهم على سوء أفعالهم. قال تعالى في وصف الرسول ﷺ : (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) (الأعراف: ١٥٧).

٣- قلّة المحرمات في المطعومات والمشروبات والمعاملات، حيث إن الغالب الأعم من المطعومات والمشروبات والمعاملات مباح، بحيث يمكن للناس الاستغناء بالمباحات عن المحرمات.

٤- تحريم الخبائث: شريعة الإسلام لم تحرم سوى الخبائث التي تسبب للناس ضررا ماديا أو معنويا. قال تعالى عن شريعة الإسلام التي جاء بها الرسول ﷺ: (يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) (الأعراف: ١٥٧). فالمحرمات في حقيقتها تُسبِّب للناس الضرر، والضَّررُ نوعٌ من العنت والمشقة.

وتحريم الخبائث واجتنابها يجعل الناس يعيشون حياة طيبة مُيَسَّرة.

فإذا طرأت للإنسان حالٌ تمنعُه من الحصول على الـمَطْعَم والـمَشْرَب الحلال لحفظ نفسه، أذنت له الشريعة في تناول الحرام في انتظار عودة الأمور إلى حالها الطبيعية بتوفُّر الحلال الذي يُغني عن الحرام؛ لأن ضرر تناول الحرام أصبح أقل من ضرر الامتناع عن تناوله؛ لما في الامتناع عن التناول من هلاك.

٥- الترخيص لأصحاب الأعذار: لم يكتف الشارع بأن جعل أحكام الشرع في عمومها ميسَّرة، بل راعى ما يمكن أن يطرأ على المكلفين من ظروف تجعل التكاليف العادية عسيرة عليهم، فشرع لهم الرخصة في العبادات (مثل رُخَص القصر والجمع في الصلاة، والإفطار في رمضان، والفدية لمن عجز عن الإتيان ببعض مناسك الحج)، وفي العقوبات (مثل عفو أولياء القتيل عن الجاني بإسقاط القصاص أو إسقاط الدية أو تخفيفها)، وفي تناول المحرمات لحفظ النفس عند تعذُّر وجود الحلال من الطعام والشراب. وهي تشريعات تراعي الأحوال والظروف الاستثنائية للناس.

قال الله تعالى في بيان الحكمة من الترخيص في الفطر لمن يشقّ عليه الصوم: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وقال في المقصد من الترخيص في التيمم لمن لم يجد الماء: (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (المائدة: ٦). وقال في الترخيص في أكل المحرمات من الطعام: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (البقرة: ١٧٣).

٦- تدرُّج الشريعة في بداية الإسلام في تحريم الخمر والربا، حتى يسهل على الناس

التخلُّص من تلك العادات القبيحة التي كانت مستحكمة في المجتمع.

المطلب الرابع: فائدة مقصد التيسير

لما كانت الشريعة الإسلامية قاصدة إلى التيسير في أحكامها، فإن المسلم مطالب بأن يسلك في حياته الفردية والجماعية مسلك التيسير على نفسه وعلى الآخرين. **ومن أمثلة ما جاءت به الشريعة في ذلك ما يأتي:**

١- اليُسْر والسماحة في التعامل مع الناس كما في قوله ﷺ: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى."[١] وقال تعالى في إمهال صاحب الدين العاجز عن سداد دينه: (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (البقرة: ٢٨٠). وقال ﷺ: "من نَفَّسَ عن مؤمن كُربة من كُرَب الدنيا نَفَّسَ اللهُ عنه كُربة من كُرَب يوم القيامة، ومن يَسَّر على مُعْسِر يَسَّر الله عليه في الدنيا والآخرة."[٢]

٢- التيسير على الناس في العبادات الجماعية ومراعاة حال الضعفاء منهم. عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قال:"أَقْبَل رجُلٌ بناضِحَيْنِ وقَدْ جَنَحَ اللَّيْلُ، فوافَقَ مُعَاذًا يُصَلِّي، فترَك نَاضِحَهُ وأَقْبَل إلى مُعَاذٍ، فَقَرَأَ بسُورَة البَقَرَة -أو النِّسَاء- فانْطَلَق الرَّجُلُ. وبَلَغَهُ أنَّ مُعَاذًا نَالَ منْهُ، فأَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فشَكَا إِلَيْهِ مُعَاذًا. فقال النَّبِيُّ ﷺ: "يَا مُعَاذُ، أَفَتَّانٌ أَنْتَ" -أَوْ "أَفَاتِنٌ"- ثَلاَثَ مِرَارٍ: "فلَوْلا صَلَّيْتَ بسَبِّح اسْمَ رَبِّكَ، والشَّمْسِ وضُحَاهَا، واللَّيْل إذَا يغْشَى، فَإِنَّهُ يُصَلِّي وَرَاءَكَ الكَبِيرُ والضَّعِيفُ وذُو الحَاجَةِ."[٣]

وعن أنس بن مالك "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ بُكَاءَ صَبِيٍّ فِي الصَّلَاةِ، فخَفَّفَ، فظَنَنَّا أَنَّهُ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب من شكا إمامه إذا طوّل.

خَفَّفَ مِنْ أَجْل أُمِّه فِي الصَّلَاةِ رَحْمَةً للصَّبِيِّ."[١]

٣- تجنُّب الغلو وإرهاق النفس في أعمال التطوُّع لما ينتج عن ذلك من إضرار بالنفس، أو تقصير في حقوق الآخرين، أو انقطاع في الطريق. قال ﷺ: "هَلَكَ الـمُتَنَطِّعُون، قالها ثلاثا."[٢] وقال ﷺ: "إنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، ولَنْ يُشادَّ هذا الدِّينَ أَحَدٌ إلاَّ غَلَبَهُ، فسَدِّدُوا وقارِبُوا وأَبْشِرُوا واسْتَعِينُوا بالغَدْوَةِ والرَّوْحَةِ وشَيْءٍ مِنْ الدُّلْجَةِ."[٣] وعن عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ الحَوْلَاءَ بنْتَ تُوَيْت مَرَّتْ بها وعنْدَهَا رسُولُ الله ﷺ، فقُلْتُ: هذه الحَوْلَاءُ بنْتُ تُوَيْتٍ، وزَعَمُوا أنَّها لا تنَامُ اللَّيْل، فقال رسُولُ الله ﷺ: "لا تَنَامُ اللَّيْلَ! خُذُوا منَ العَمَلِ ما تُطِيقُونَ، فوالله لا يسْأَمُ اللهُ حَتَّى تَسْأَمُوا."[٤] وعن عروة قال: دخلت امرأة عثمان بن مظعون -أحسب اسمها خولة بنت حكيم- على عائشة وهي باذَّةُ الهَيْئَة فسألتها: ما شَأْنُك؟ فقالت: زوجِي يقُومُ اللَّيْل، ويصُومُ النَّهَار! فدَخَل النَّبِيُّ ﷺ فذَكَرَتْ عائشةُ ذلك لهُ فلَقِيَ رسُولُ الله ﷺ عُثْمَان فقال: يا عُثْمَانُ إنَّ الرَّهْبَانِيَّةَ لم تُكْتَبْ علَيْنا، أفَمَا لَكَ فِيَّ أُسْوَةٌ، فواللهِ إِنِّي أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ، وأَحْفَظُكُمْ لِحُدُودِه."[٥]

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه ﷺ قال: "يَسِّرُوا ولا تُعَسِّرُوا، وبَشِّرُوا ولا تُنَفِّرُوا."[٦] وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "ما خُيِّر النبيُّ ﷺ بَيْن أمرين إلاّ اختار أيْسَرَهُما ما لم يكن يَأْثَم، فإذا كان الإثمُ كان أبعدهما منه."[٧]

---

(١) مسند أحمد، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) صحيح مسلم، كتاب العلم.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الإيمان.

(٤) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته.

(٥) مسند أحمد، مسند عائشة رضي الله عنها.

(٦) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا.

(٧) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله.

٤- التيسير في الفتوى والإرشاد: المعيار في الفتوى هو اتباع ما دلت عليه نصوص الشرع الحنيف. ففي المسائل التي فيها نص صريح متفق عليه لا يسع المسلم سوى اتباع الحكم الذي نطق به ذلك النص، وذاك هو التيسير؛ لأن اليُسْر هو ما جاءت به الشريعة. وفي حال المسائل التي وقع الاختلاف فيها بين أهل العلم، ينبغي على المفتي والمرشد اتباع ما يراه راجحا من تلك الأقوال بناء على أدلة كل فريق في المسألة، فما ترجحت دلالة نصوص الشارع عليه فهو اليُسْر؛ لأن دين الله يُسْر. وفي حال الاجتهاد في مسألة جديدة، ينبغي الالتزام بالقواعد السليمة للاجتهاد.

ليس المراد بالتيسير في الفتوى والإرشاد الخروجُ عن الأدلة الشرعية المعتمدة، ولا البحث عن زلات أهل العلم للإفتاء بها واتباعها، ولا إرضاء أهواء الناس وشهواتهم. وليس المراد بالتيسير والسماحة التساهل في أمور الدين خاصة ارتكاب المحرمات. وليس التيسير والسماحة تعليم الناس الكسل وترك معالي الأمور. هذه كلها تكون عاقبتها الفساد الديني والدنيوي، فيقع الناس في الحرج والعنت من حيث كانوا يبغون التيسير.

المطلب الخامس: الرخصة العامة

الأصل في الرخصة أنها لا تكون إلا خاصة بالأفراد المضطرين إليها، ولا تكون عامة للمجتمع المسلم بحيث يمارسها جميع أفراد المجتمع في وقت واحد؛ لأن مبدأ الضرورة قائم على عدم القدرة على تجنُّب الشيء، أو عدم القدرة على تغييره. وهذا يكون عادة في الحالات الفردية، أما أن يكون ذلك عاما للمجتمع كله فلا يمكن تصوُّرُه إلا في حال الكوارث العامة التي تصيب المجتمع بجميع فئاته، مثل حال المجاعة العامة، أو في حالٍ يكون فيها المسلمون أقلية في بلد كافر يعيشون تحت قهر وتضييق الأغلبية الكافرة، ويُـمنعون من النشاط الحلال.

أما في الأحوال الطبيعية فلا يمكن تصوُّر وقوع المجتمع المسلم كله في حال

الاضطرار إلى المعاملات المحرمة، إلا إذا كان المجتمع نفسه هو الذي اختار تلك المعاملات المحرمة بإرادته، وعند ذلك تنتفي حال الضرورة ويصير المجتمع يفعل المحرمات باختياره ويتذرع بالضرورة! ومثال ذلك المعاملات الربوية الموجودة في البلاد الإسلامية، فهي لا صلة لها بحال الضرورة الجماعية؛ لأن تلك الدول هي التي اختارت تلك المعاملات الربوية بإرادتها، ولو أرادت تغييرها لاستطاعت فعل ذلك. نعم، قد يضطر بعض الأفراد إلى الوقوع في تلك المعاملات الربوية لدفع ما يحلّ بهم من ضرورة، ولكن تلك الضرورة تكون فردية، ولا يمكن عدُّها ضرورة جماعية.

وقد زلَّ أحد الفضلاء -وهو من الكتاب المعروفين في المقاصد- وأبعد النجعة حين حاول تبرير القروض الربوية في البنوك وتجويزها تحت مبدأ الضرورة والرخصة العامة، حيث تبنى دعوى أحد الباحثين، وكتب قائلا: "القول بإباحة الاقتراض البنكي مبني على أن الفائدة البنكية عن القروض ضرورة من الضرورات التي تقوم عليها الحياة الاقتصادية والمالية المعاصرة. القول بحظرها ليس قولا شرعيا وإنما هو فهم وقول فقهي. وعليه إذا كانت القاعدة الشرعية أن الضرورات تبيح المحظورات الشرعية، فإن الأصح أن يقال -ومن باب أولى- عن الضرورات الواقعية تبيح المحظورات الفقهية."(١)

وهذه الدعوى يُرَدُّ عليها بالآتي: من قال إن القروض الربوية ضرورة من ضرورات النظام الاقتصادي؟ نعم، هي سمة من سمات النظام الرأسمالي الغربي الذي انتشر في بلدان العالم الإسلامي، ولكنه ليس ضرورة من ضرورات الاقتصاد، بل يمكن للنظام الاقتصادي أن يقوم من غير قروض ربوية. ومن المعلوم أن رفض القروض الربوية ليس مقصورا على النظام الإسلامي، بل الفكر الماركسي أيضا يرفض ذلك ويعده من

---

(١) إسماعيل الحسني، نحو مقاربة مقامية في الإفادة من خطاب الاضطرار في الكتاب المجيد، ضمن أعمال ندوة: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، ص٥١٨. وينبغي التنبيه على أن ما نقلته هنا من مقال المؤلف بعضه من كلامه هو نفسه، وبعضه نقله -على سبيل الإقرار- من كتاب: البنوك الإسلامية لعائشة الشرقاوي، ص٩٤.

عوامل هدم الاقتصاد. وحتى في ظل الوضع الحالي الذي تنتشر فيه البنوك الربوية في البلدان الإسلامية يمكن للناس الاستغناء عن تلك القروض الربوية ليس فقط في النشاطات الخاصة، بل حتى في النشاطات الزراعية والصناعية والتجارية، لو توفرت فيهم الهِمَّة العالية والتفكير الإبداعي. بإمكانهم تكوين جمعيات تعاونية وشركات من أموالهم الخاصة يستعيضون بها عن الاقتراض الربوي من البنوك. ولكن المشكلة أن غالبية الناس لا يثقون في بعضهم البعض ولا يرغبون في التعاون والتضحية، وهذا من آثار الأخلاق السيئة المنتشرة بيننا. إننا شعوب تنتشر فيها الأخلاق السيئة وضعف الهمة وغياب التفكير الإبداعي، وبدلا من حلّ هذه المشكلات حتى نتأهل للعيش حياة كريمة، نستعيض عن ذلك بتبرير الواقع بفتاوى الضرورة والحاجة والحِيَّل! ومما يُأْسَفُ له أن كثيرا مما يُسمَّى "البنوك الإسلامية" قد تحولت إلى مؤسسات للتحايل على المعاملات الربوية بعقود صورية تحمل مسميات فقهية.

ومن المعلوم أن الإسلام جاء لتغيير الأوضاع الفاسدة، وليس من منهجه إقرار الفساد العام بذريعة الضرورة. وقد جاء الإسلام والخمر والربا منتشرين في المجتمع العربي فحرمهما تحريما قاطعا.

يستند القائلون بمبدأ الرخصة العامة -عادة- إلى ما ورد في كلام بعض الفقهاء المتقدمين من إدخال بعض المعاملات الشرعية -مثل السَّلَم والقرض الحسن والإجارة والمزارعة- في باب الرخصة، والتعبير عنها بأنها جاءت على خلاف القياس أو على خلاف الأصل، وهو أمر فيه نظر. والواقع أن تلك المعاملات لها أصولها المستقلة التي تقوم عليها.

فالسَّلَم -مثلاً- يختلف عما ورد من النهي عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها والنهي عن بيع المعدوم. فالمعدوم المراد به ما لا يوجد أصلا، وتسليمه غير ممكن. وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها إذا حصل يكون البائع قد استحق الثمن وصارت

السلعة في ضمان المشتري، فإذا فسدت الثمرة بعد ذلك صار الأمر ظلما للمشتري وأكلا لماله بالباطل؛ فالبائع قد قبض الثمن والمشتري خسر الثمن والسلعة.

أما في السَّلَم فإن السلعة مضمونة، والغرر الفاحش مُنْتَفٍ عن الصفقة بتحديد الأجل والكمية والوصف، والبائع مُلْزَمٌ بأن يُسلِّم السلعة للمشتري سواء صلحت زراعته أم لم تصلح، فإن صلحت سلَّمه من منتوجه، وإن لم تصلح أخذ له مثلها من السوق. أخرج مسلم في صحيحه عن ابن عباس قال: "قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ، فَقَالَ: "مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمْرٍ، فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ."

والقرض -في الحقيقة- ليس مبادلة الدرهم بالدرهم إلى أجل حتى يُعدّ استثناء من قاعدة الربا، بل هو دفع مبلغ من المال على أن يُرجعه المدين بعد أجل محدد. وهو ليس مبادلة مال بمال، إنما هو إرجاع المدين ما أخذ. ولما كانت النقود من المثليات، فإنه لا يشترط في ردها أن يكون بعين النقود التي دُفعت، بل يصحّ ردّ مثلها. وفضلا عن ذلك فإن الفرق بين القرض الحسن والربا واضح؛ فالقرض الحسن لا يقصد منه المقرِض أي فائدة مادية، وإنما يرجو فيه الثواب من الله. أما المبادلة في المعاملات الربوية فإن المقصود منها الفائدة المادية.

والإجارة ليست من باب العقد على معدوم؛ لأن العقد يقع على أساس الانتفاع بشيء معيَّن موجود، ومنفعته موجودة، بمعنى أنه قابل لتحصيل المنفعة المرادة منه، ولكن استيفاء المنفعة لا يتم عادة دفعة واحدة، بل يتم على مراحل. والدفع يكون – عادة- بعد استيفاء المنفعة المعقود عليها، وحتى إذا تم الدفع مقدما قبل استيفاء المنفعة، فإن ذلك يشبه استيفاء الثمن في البيع قبل تسليم المبيع، وهو معمول به في البيع، كما أنه معمول بتسليم المبيع قبل استيفاء الثمن. ولا حرج في هذا ما دام ذلك قائم على الثقة والتراضي بين الطرفين. ولا غرر في هذا.

وفي مسألة الأجير المشترك، لا يُعد تسليم الأشياء له بغرض الصناعة أو التصليح من باب الوديعة التي الأصل فيها أنها يد أمانة، بل هو يختلف عن الوديعة. الوديعة تكون على سبيل الأمانة، ولا يعقل أن تستحفظني شيئا ثم تغرمني بعد ذلك، وأنت الذي استأمنتني وطلبت مني أن أسدي إليك معروفا بحفظ تلك الأمانة! فالاستئمان والتغريم متنافيان. أما الأجير المشترك فالأمر فيه قائم على سبيل المعاوضة، فأنا أدفع إليه شيئا ما ليُدخل عليه عملا ما مقابل أجرة، وأنا لا أستأمنه في الأصل؛ لأني قد أكون لا أعرفه ولا أعرف خُلُقه، وليس قصدي من دفع الشيء إليه أن يحفظه لي، ولكن ليعمل فيه. وهو عندما قبض الشيء لم يقبضه على سبيل إسداء المعروف إلي بحفظه وإرجاعه إلي عند طلبه، إنما قبضه على سبيل المعاوضة ليأخذ أجرةً مقابل عمله.

المبحث الثالث

عموم أحكام الشريعة

الشارع الحكيم قاصد في تشريع أحكامه أن تكون عامة من حيث الأشخاص والأزمان والأماكن والموضوعات. فمن حيث الأشخاص والأزمان جاءت شريعة الإسلام عامة لجميع الناس إلى يوم القيامة، قال تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (الأعراف: ١٥٨)، وقال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ) (سبأ: ٢٨). ومن حيث الموضوعات جاءت الشريعة عامة لتشمل هداية الناس في جميع مجالات الحياة: (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (الأنعام: ١٦٢).

وبناء على ذلك فإن الشارع الحكيم قاصد في منهج التشريع أن تكون تشريعاته مستوعبة لمختلف أحوال الناس وأصنافهم ومجالات حياتهم في جميع الأوقات بما يحقق لهم الهداية والصلاح. ومن أجل تحقيق ذلك العموم قَصَدَ الشارع في منهج التشريع إلى تنويع تشريعاته بين الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات والمباحات، وبين العزائم والرُّخص، وبين الإجمال والتفصيل، وبين الوعد والوعيد، حتى تكون مستوعبة لمختلف أحوال الناس بين القوة والضعف، والنشاط والفتور، والغنى والفقر، والارتقاء والسقوط، والسَّعة والضَّيق، وتكون مستوعبة لمختلف مراحل تطور الحياة البشرية.

المطلب الأول: منهج الشريعة في استيعاب أحوال الناس

منهج الشريعة في استيعاب جميع أحوال الناس في جميع العصور يقوم على أمرين: أحدهما: كون غالب التشريعات القرآنية على شكل كليات ونصوص عامة، حيث يمكنها أن تستوعب جميع الجزئيات الحادثة في جميع الأوقات، فيَحْكُم العلماء على تلك الجزئيات الحادثة في ضوء تلك الكليات والعمومات القرآنية. ولذلك فإن من

مقاصد الشارع في منهج التشريع الإكثار من الكليات والعمومات حتى تكون منارا يُهتَدَى بها في الحكم على المستجدات في حياة الناس في مختلف العصور والأماكن.

والثاني: القياس على قضايا الأعيان التي حكم بها الرسول ﷺ. ولكن القياس على تلك القضايا العينية ينبغي أن يكون بعد النظر في أسباب صدورها للتأكُّد من صلاحها للقياس عليها وتعدية حكمها إلى ما يُشبهها، وتحديد حدود تلك التعدية. فليست جميع قضايا الأعيان قابلة للقياس عليها وتعدية حكمها، وما كان منها قابلا للقياس عليه قد يُحدَّد المقيس عليه بحدود معينة تُشبه سبب صدور تلك القضية.

وقد ذكر ابن عاشور أن الشارع قاصد في التشريع إلى إناطة الأحكام الشرعية بالمعاني والأوصاف لا بالأسماء والأشكال، فيدور الحكم مع وجود تلك المعاني والأوصاف المؤثرة صلاحا أو فسادا -لا الأوصاف الطردية التي يكون اقترانها بالحكم اقترانا عارضا- حتى لو تغيرت الأسماء. يقول ابن عاشور: "لا يعوزك أن تعلم أن مقصد الشريعة من أحكامها كلِّها إثبات أجناس تلك الأحكام لأحوالٍ وأوصافٍ وأفعالٍ من التصرفات -خاصِّها وعامِّها- باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوالُ والأوصافُ والأفعالُ من المعاني المنتجة صلاحا ونفعا، أو فسادا وضرًّا، قويين أو ضعيفين. فإياك أن تتوهم أن بعض الأحكام منوط بأسماء الأشياء أو بأشكالها الصورية غير المستوفية للمعاني الشرعية فتقع في أخطاء في الفقه، مثل قول بعض الفقهاء في صنف من الحيتان -يسميه بعض الناس خنزير البحر- إنه يحرم أكلُه لأنه خنزير."[1]

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٥٣.

المطلب الثاني: نظرة إجمالية على منهج التشريع

أولاً: العقائد:

العقائد تمثِّل الإيمان بحقائق عالم الغيب، وهي حقائق واقعية لا تختلف باختلاف الأوقات أو اختلاف أفهام الناس. مصدرها الوحيد هو الوحي الإلهي؛ لأنه لا سبيل إلى معرفتها بطريق الحواس أو التفكير، وأي محاولة لمعرفتها بطريق الفكر هي مجرد تخمين يُخطئ صاحبُه أكثر مما يصيب. وما أمسك الوحي عن التفصيل فيه، ولم يخض الرسول ﷺ وصحابته في تفصيله فهو مما ينبغي الإمساك عن الخوض فيه. ومن ذلك آيات الصفات، فقد أخبرنا الله عزّ وجل عن صفاته ومنها الاستواء على العرش دون أن يفصِّل في كيفية الاستواء. وقد فهم الصحابة رضي الله عنهم أن الشارع قصد بذلك عدم الخوض في تفاصيله، فلم يخوضوا هم والتابعون لهم بإحسان في تفصيل ذلك، فكانوا على خير. ثم خاض الناس فيما بعد في تفاصيل تلك الصفات، فاختلفوا وتدابروا وتقاطعوا، وربما سُجِن أو عُذِّب بعضهم بسبب ذلك، ومازالوا يتدابرون بسبب ذلك. وإذا كان بعض أهل العلم قد اضطروا للخوض في بعض ذلك في مرحلة من المراحل بسبب حركة الزندقة والصراع بين الإسلام والفلسفات الوثنية، وهم معذورون في ذلك، فإن الأمر قد اختلف منذ قرون حين ضعفت أو زالت تلك المبررات، وانقلب الأمر إلى صراع بين طوائف المسلمين أنفسهم. ومما لا شك فيه أن الخوض في تلك الأمور -بغض النظر عن رأي صاحبها ودعواه الانتساب إلى السّلف أو إلى الخلف- من الأمور التي أُحْدِثَت بعد عصر الصحابة والتابعين. يقول ابن رجب الحنبلي: "وأما طريقة أئمة أهل الحديث وسلف الأمة فهي الكفُّ عن الكلام في ذلك من الطرفين، وإقرار النصوص وإمرارها كما جاءت، ونفي الكيفية عنها والتمثيل."[1] ويقول: "... وأصعبُ من ذلك ما أُحدِثَ مِنَ الكلام في ذات الله وصفاته، ممَّا سكت عنهُ النَّبيُّ -

---

(١) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٧، ص٢٣٣.

ﷺ - وأصحابُه والتَّابعونَ لهم بإحسّانٍ، فقومٌ نَفَوا كثيراً ممَّا ورَدَ في الكتاب والسُّنة من ذلك، وزعموا أنَّهم فعلوه تنْزيهاً لله عمَّا تقتضي العقولُ تنْزيهَهُ عنه، وزعموا أنَّ لازِمَ ذلك مستحيلٌ على الله عز وجل. وقومٌ لم يكتفوا بإثباته، حتى أثبتوا بإثباتِهِ ما يُظَنُّ أنَّه لازمٌ له بالنسبة إلى المخلوقين. وهذه اللَّوازم نفياً وإثباتاً دَرَجَ صدْرُ الأمَّة على السُّكوت عنها."[١] ويقول ابن عاشور: "فأما السلف من الصحابة فلم يَخُضْ منهم فيه سائلٌ ولا مسؤول، ولا تَطَلَّبوا بيانُه من الرسول، وتلك سُنَّتهم في أمثالها حين كانت عقائد الأمة سالمة من الدَّغل، وحين كان معظم انصرافها إلى حُسْن العمل."[٢] نعم، لقد كان سلف هذه الأمة منصرفين عن الخوض في هذه المسائل إلى حُسْن العمل، وجاءت بعد ذلك أجيال انصرفت عن حُسْن العمل إلى الخوض في المسائل التي لا ينتهي الخوض فيها إلا إلى فساد في الدين والدنيا. وقد قال الإمام مالك -لما سأله رجل عن الاستواء-: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعا، فأمر بإخراجه."[٣] وكلام الإمام مالك صريح في أن الخوض في هذه المسائل كان معدودا عند السلف من البدعة. ومن الغرائب أنك تجد من يوردون هذا الأثر عن الإمام مالك للاستشهاد به، ثم يُهملون مقصد مالك منه، وهو النهي عن الخوض في هذه المسائل، ويأخذون في الخوض طولا وعرضا في مسائل الصفات، ويتنابزون بالألقاب، ويرمون بعضهم بعضا بأبشع التهم.

لقد سبَّب -وما زال يسبب- الخوض في مسائل الصفات عداوة وصراعا بين المسلمين، والأولى اجتناب الخوض فيها قدر الإمكان. ألاَ يَسَعُنَا في ديننا ما وَسِعَ الصحابة رضي الله عنهم والتابعين؟ ولِـمَ الإصرار على الاستمرار في الخوض في ما يُفرِّق

---

(١) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص٦٠١.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيقات وأنظار، ص١١.

(٣) البيهقي، الأسماء والصفات، باب ما جاء في قول الله عز وجل: (الرحمن على العرش استوى). وهذا القول مروي أيضا عن ربيعة بن عبد الرحمان (ربيعة الرأي) شيخ مالك.

المسلمين ويهدم أواصر الأخوة والتعاون بينهم؟ ألا يكفينا قول الله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران: ٧). فلنقل: آمنا به كلٌّ من عند ربنا، ولنَكُفَّ عن الخوض والجدال في ذلك سواء باسم التأويل أم باسم الإثبات. للشخص أن يعتقد في نفسه ما يراه مناسبا في إطار قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو السميع العليم) (الشورى: ١١)، ولكن لا ينبغي له أن يُشغِل الأمة بما في نفسه ويُدخلها في تناحر، فالأمة يَسَعُهَا ما وَسِعَ الصحابة والتابعين الذين لم يخوضوا في شيء من ذلك. وربما توهَّم بعضهم -وأوْهَم غيرَهُ- بأن الخوض في هذا ضروري للمحافظة على العقيدة الصحيحة، ويغيب عن هؤلاء أن الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذا أصلا وكانوا أكمل الناس عقيدة وأحسنهم دينا.

ثانيًا: العبادات:

العبادات هي عماد الحياة الروحية للإنسان: بها ترقى روح الإنسان وتبقى متصلة بخالقها عز وجل، وبها تتهذب نفس الإنسان من رذائل الأخلاق ومنكرات السلوك، وبها يحقق الإنسان رسالة العبودية لله تعالى، وبها يتزيَّن هذا الكون بذكر الله تعالى وتعظيمه.

وقد فرض الإسلام من العبادات ما هو ضروري لحفظ الدين، وجعل ما دون الضروري مندوبا إليه ليأتي الإنسان منه بما يناسب طاقته وهِمَّته. ففي الصلاة جُعلت الصلوات الخمس فرائض على كل مسلم، مع التخفيف على أصحاب الأعذار بالرُّخص التي تناسب حالهم. وجُعلت مع تلك الفرائض سُنَن رواتب تُكمِّلها. وفُتح بعد ذلك باب التطوع في الليل والنهار يأتي فيه الإنسان بما يناسب طاقته وهِمَّته. وفي الصوم جُعل صيام شهر رمضان واجبا، مع التخفيف على أصحاب الأعذار بما يناسب حالهم.

وسُنَّ صيام ستّ من شهر شوال وصيام الإثنين والخميس، وفُتح باب التطوع بعد ذلك كل حسب طاقته. وفي الإنفاق والتكافل الاجتماعي فرض الشرع على من بلغ مالُه النصاب وتوفرت فيه شروط الزكاة أن يزكي ذلك المال، وهو ما يحقق الحد الأدنى من التكافل الاجتماعي، ثم رغَّب الناس بعد ذلك ترغيبا شديدا في الزيادة في الإنفاق، فجعل الإنفاق في سبيل الله مندوبا إليه، ووعد المنفقين بالثواب الجزيل يوم القيامة: (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (البقرة: ٢٦١). وفي الحج جُعل الحج واجبا مرة واحدة في العمر على من توفرت فيه الاستطاعة، ثم فتح باب الاعتمار وحج التطوع لمن كانت له طاقة على ذلك.

ولما كانت الشعائر التعبدية (العبادات الخالصة) هي شعائر أراد الله تعالى عباده أن يعبدوه بها، وقد خصّها دون غيرها لحكمةٍ يعلمُها هو سبحانه وتعالى، فقد استقرّ قول علماء الشريعة على أن "الأصل في العبادات التوقُّف"، أي الالتزام بها دون زيادة.[1]

وتوجد بعض أفعال العبادات التي شُرعت بأصلها دون حَصْرِ كيفياتها في صور معيَّنة، مثل الذِّكْر، فهو مطلوب أو مندوب إليه في جميع الأحوال: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (آل عمران: ١٩١)، (فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ) (النساء: ١٠٣). وقد جاء في الحديث النص على مشروعية الذكر الجماعي، ولكن دون تفصيل لصور ذلك الذكر الجماعي، ولذلك اختلف أهل العلم بعد ذلك في مشروعية بعض صور الذكر الجماعي. فالبعض يرى مشروعيتها بناء على مشروعية أصلها وعدم حَصْر صورها؛ فمشروعية الأصل مع عدم حَصْر الصُّور تقتضي مطلق المشروعية. وفي المقابل يرى بعض أهل العلم أن عدم وجود تلك الصور

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠٠ وما بعدها.

في زمن الرسول ﷺ وزمن الصحابة يقتضي عدم المشروعية وإدخالها ضمن البدعة المنكرة. وهذه المسألة يحكمها ضابطان:

الضابط الأول: الأصل في المسلم اتباع نصوص الشرع المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة، والاحتياط لدينه قدر الإمكان، وعليه أن يستحضر دوما قول الرسول ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو ردٌّ" (أخرجه البخاري ومسلم) وفي رواية لمسلم: "من عمل عملًا ليس عليه أمرنا، فهو ردٌّ"، وقوله: "إِنَّ الحَلالَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ في الحرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلا وإِنَّ لكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلا وإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ."[١] وقوله تعالى: (قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً (*) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) (الكهف: ١٠٣-١٠٤). وبناء على ذلك ينبغي على المسلم الابتعاد عن مواطن الشبهة وعما يمكن أن يدخل ضمن البدعة. إن الأمر خطير! فقد يُتعب الإنسان نفسه في طقوس يظنُّها عبادات تقرِّبه إلى الله تعالى، وقد يتبيَّن يوم القيامة أنها بدع مُنْكَرَة، فيضيع جهده. ولن يشفع له الذين كانوا يزيِّنُونها له ويدعونه إليها؛ لأنهم لن يستطيعوا الشفاعة حتى لأنفسهم. والقاعدة في الإسلام أن قبول العمل له شرطان: الإخلاص والصواب، فالنيَّة الحسنة لا تكفي ما لم توافق الصواب. ومن المعلوم أنه يوجد من العبادات وطرق فعل الخير التي لا شك في مشروعيتها ما يكفي ويستغرق جميع أوقات الإنسان وطاقاته، ومن الغريب ترك ما هو واضح المشروعية والاشتغال بما هو مشكوك في مشروعيته.

الضابط الثاني: أن ما كان محلّ اختلاف بين أهل العلم لا ينبغي أن يكون محلا للمبالغة في الإنكار أو التعنيف. ومن أراد أن ينصر الرأي الذي يراه راجحا فليفعل

---

(١) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهة.

ذلك بالنقاش العلمي المؤدَّب، والجدال بالتي هي أحسن. ولا ينبغي أن يكون الخلاف في تلك المسائل سببا لإفساد علاقة الأخوة الإسلامية، وإثارة الشقاق والتحزّب الذي يؤدي إلى إضعاف شوكة المسلمين، وهي أمور شدَّد الشرع في النهي عنها، وضررها أكبر من ضرر تلك المسائل الخلافية.

وهنا ينبغي التفريق بين العبادات الخالصة وبين النشاطات التي تُقام في بعض المناسبات الدينية كالمولد النبوي والهجرة النبوية والإسراء والمعراج، والإنشاد الديني، وكذلك الشأن في النشاطات المتعلقة بالمناسبات الاجتماعية مثل الزواج ودخول فصل الربيع وجني المحاصيل الزراعية وغيرها. الأصل في تلك النشاطات أنها ليست عبادات يُحْكَم عليها بالاتباع أو الابتداع، وإنما هي من النشاطات التي تقوم بها الجماعات البشرية بغرض شحذ الهمم وشدّ العزائم أو بغرض الترفيه والتسلية، ويكون الحكم عليها بناء على الغرض منها والطريقة التي تُقام بها وما يصاحبها من أفعال. فما كان القصد منه مشروعا، وجرى بطريقة مشروعة فلم تصاحبه مُحرَّمات، فإنه يكون مشروعا. وما كان القصد منه مُحرَّما، أو تم تنفيذه بطريقة غير مشروعة، حيث صاحبته أو نتجت عنه مُحرَّمات، فإنه يكون مُحرَّما.

إن الإنشاد الديني والنشاطات المرتبطة بالمناسبات الدينية إذا تمت ممارستها بطريقة لا تخالف تعاليم الشرع تكون لها فوائد، منها: سَدُّ فراغ الناس بما لا يُفسد دينهم وأخلاقهم، ورفع الهمم وشحذ العزائم. وفي المقابل قد تكون تلك النشاطات وسيلة لتخذير الناس وإلهائهم بالطقوس والخرافات عن الانشغال بحقائق الدين ولوازم التقدم العلمي والعمراني، وعندها يصير الدين أفيون الشعوب. وأخطر ما في المبتدعات والطقوس الفلكلورية أنها تشغل الناس عن حقائق الدين ولوازم استقامة الحياة الاجتماعية، وتوهمهم بأنهم بقيامهم بتلك الطقوس يكونون قد أدوا واجباتهم الشرعية، وتخلّصوا من مسؤلياتهم من خلال شفاعة الرموز الدينية التي يتوجهون إليها بتلك الطقوس!

إذا نظرنا -مثلا- في مسألة إحياء المولد النبوي والاحتفال به، فإن العبادة المتعلقة بالنبي ﷺ هي اتباعه فيما جاء به، والصلاة عليه: (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (الأحزاب: ٥٦)، وليس للصلاة عليه وقت محدد ولا هيئة محددة. ومن اعتقد أنه ينفع النبي ﷺ بالاحتفال بمولده، أو اعتقد أنه يعبد الله عز وجل بالاحتفال بالمولد النبوي فهو مخطئ. ولو كان ذلك عبادة لشرعها الإسلام، ولاعتنى بها الصحابة والتابعون وأهل القرون الأولى. فإذا اعتقد الشخص أن ذلك الاحتفال عبادة، دخل فعلُه في ابتداع عبادة لم يشرعها الإسلام. أما إذا لم يعتقد فاعله أنه عبادة، وكان الأمر مجرد مظهر من مظاهر الاحتفال بالمناسبات الدينية، ولم يصاحب ذلك الاحتفال مُنكرات واضحة التحريم، واكتفى القائمون عليه باتخاذه مناسبة للتذكير والتعبير عن الفرح بمولد النبي ﷺ، فلا ينبغي المبالغة في الإنكار عليهم؛ لأن الذين ينكرون هذا قد يبيحون الاحتفال باليوم الوطني لبلدهم، أو الاحتفال بغيره من المناسبات الوطنية، ولا يعتبرونه بدعة!

والناظر في واقع الاحتفال بالمولد النبوي يجد له مظاهر متعددة. فمن الناس من يتخذها مناسبة لإلقاء محاضرات وإقامة مسابقات حول السيرة النبوية والشمائل المحمدية، وهي أفضل مظاهر الاحتفال على الإطلاق. ومنهم من يحتفل به بمسيرات ومواكب قد تكون فيها فائدة من حيث كونها فرصة لممارسة الرياضة، وقد يصاحبها تضييق على الناس في حركتهم لقضاء مصالحهم. ومنهم من يحتفل به بطقوس فلكلورية ترتبط ببعض الخرافات والمبتدعات، وأصحاب هذا واقعون في البدعة والخرافات.

وكما أن مظاهر الاحتفال متنوعة فالمقاصد متنوعة، فمن الناس من يحتفل بقصد التعظيم للرسول ﷺ وإظهار الحب له. وهذا مقصد محمود، ولكن التعظيم والحب الحقيقيين للرسول ﷺ يتمثلان في الامتثال الدائم بتعاليم شريعته في الحياة اليومية للإنسان، وليس في الطقوس التي تُقام مرة في العام. ومنهم من يحرص على جمع أكبر عدد من الناس في الاحتفال بغرض إظهار قوة المسلمين وتعلُّقهم بنبيِّهم ﷺ. وهذا

مقصد محمود، ولكن ذلك قد يكون مظهرا لقوة زائفة عندما يكون المجتمعون أصحابُ إيمانٍ ضعيف والتزامٍ باهتٍ وعقول خرافية وتخلُّف في ميدان العلم والعمل النافع. وقد يحرص بعض الحكام المستبدين الفاسدين على تشجيع مظاهر الاحتفال؛ لأن فيها إيهاما لعامة الناس بحرصهم على الدين، وفيها إلهاءٌ لهم بالطقوس عن الاشتغال بالمصالح الحقيقية للإسلام والمسلمين.

ثالثًا: المطعومات والمشروبات:

المطعومات والمشروبات هي قوام الحياة البشرية، خلقها الله عز وجل ويسَّر أسبابها للإنسان ليقيم بها أوده، ويتنعم بها، وتجري حياتُه على يُسْرٍ. وما من كائن من الكائنات في هذا الكون إلا وقد خلقه الله عز وجل لحكمة، وله وظيفة يؤديها في هذا الكون: منها ما هو نافع للاستهلاك البشري، ومنها ما هو ليس كذلك. كما أن تصرُّف الإنسان في تلك الكائنات قد يؤدي إلى إنتاج ما هو طيِّبٌ ونافع، وقد يؤدي إلى إنتاج ما هو خبيث وضار. والقاعدة التي تحكم المطعومات والمشروبات هي: "الأصل في الأشياء النافعة الإباحة"؛ فالأصل في ما خلقه الله عزّ وجل من أشياء نافعة الإباحة، ولا يصحّ لأحد تحريمه بسبب ذوقه أو عادة قومه، ولا يكون التحريم سوى بدليل شرعي واضح، قال تعالى: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (الأعراف: ٣٢). وفي الحديث أن النبي ﷺ قُدِّم إليه طعام فيه لحم الضب، فأمسك عن أكل الضب، فلما سئل أحرام هو قال: "لَا، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ."[(١)]

وقاعدة التحريم والتحليل في الإسلام هي قوله تعالى: (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) (الأعراف: ١٥٧)، فما حرمه الله تعالى فهو من الخبائث. واجتناب الخبائث يستوي فيه جميع الناس في جميع الأوقات؛ ولذلك فإن ما حرّمه الشرع هو حرام لجميع الناس في جميع الأوقات، ولا يجوز تناوله إلا في أوقات الضرورة.

---

(١) موطأ مالك، كتاب الاستئذان، باب ما جاء في أكل الضب.

رابعاً: الأخلاق:

المقصد من الأمر بالأخلاق الحميدة والنهي عن الأخلاق الذميمة هو جعل الفرد صالحا في نفسه وفي محيطه الاجتماعي: فالأخلاق الفردية تجعل الإنسان صالحا في نفسه، والأخلاق الاجتماعية تجعله عنصرا صالحا في محيطه الاجتماعي وفي محيطه الطبيعي (البيئة)، بما يجعل الحياة الاجتماعية للناس تسير على انتظام ويُسْر.

إن ما حرمه الشرع من رذائل الأخلاق مثل: الكذب والغش والغدر والخيانة والسرقة والزنا وغيرها، هي منكرات تُفسد نفوس الأفراد، وتُفسد العلاقات الاجتماعية، وتهدم البناء الاجتماعي، وضررها لا يخفى على عقلاء البشر. ولذلك فتحريمها عامٌّ مطلق يستوي فيه جميع البشر في جميع الأوقات والأحوال. ويقابلها أمهات الأخلاق التي أمر بها الشرع مثل: الصدق والإخلاص والأمانة والوفاء بالعهد والعدل؛ فهي أخلاق لا تستقيم الحياة الفردية والاجتماعية بدونها، ولذلك فهي واجبة على جميع الناس في جميع الأوقات والأحوال، ولا يُستثنى منها إلا حالات خاصة في أوقات الضرورة قد بيَّنها الشارع الحكيم.

أما ما ندب إليه الشرع من مكارم الأخلاق مثل الجود والكرم والإحسان والعفو ومساعدة الآخرين فهي المعروف الذي يستحسنه الناس، ولكن هِمَمَ الأشخاص وعادات الأفراد والشعوب تختلف في درجة الالتزام بتلك الفضائل بحسب تربيَّتهم واستعداداتهم النفسية، ولا يمكن فرض عادة شخص أو قوم على آخرين؛ لأنها أمور قابلة للتفاوت بين الناس. ويبقى الأصل فيها الترغيب في فعلها دون حدٍّ محدود أو قدر لازم.

خامساً: العادات والمعاملات:

المعاملات والعادات هي وسيلة الإنسان لتلبية احتياجاته المادية والنفسية. ولما كان الشارع الحكيم يقصد إلى إقامة حياة الإنسان على العدل والتوازن، فإن شرائعه جاءت

لتنظيم معاملات الناس بما يحفظ حقوق جميع أطراف تلك المعاملات، وضبط عوائدهم بما يدعم الأخلاق الحميدة ويحفظ النظام الاجتماعي، ويحقق رسالة الإنسان في هذا الكون، وهي العبودية لله تعالى.

إن المعاملات والعادات هي أكثر ما تختلف فيه الشعوب حسب أماكن تواجدها وأوقاتها، ولذلك نجد الشريعة جاءت بالكليات في هذا المجال، ووضعت الحدود التي لا ينبغي تجاوزها، وتركت للناس تدبير شؤون حياتهم في ضوء تلك الكليات وفي إطار تلك الحدود، مع مراعاة الاختلاف الحاصل بين الشعوب في الزمن الواحد، وفي الأزمنة المختلفة. وقد ترك الشارع الحُكْمَ على المستجدات لاجتهاد أهل العلم الذين يحكمون على تلك الحوادث في ضوء الكليات والحدود الشرعية: فما تبيّن مصادمتُه لها ألحقوه بالمنهي عنه، وما لم يكن مصادما لها بقي ضمن المباح. وبهذا تكون الشريعة صالحة لكل الناس في جميع الأزمان.

ففي مجال اللباس -مثلا- نصّ الشرع على وجوب ستر العورة مع بيان حدود العورة. ونهى عن تشبُّه الرجال بالنساء وعن تشبُّه النساء بالرجال. ونهى عن التشبُّه بالكفار فيما هو خاص بهم وله علاقة بعقائدهم الشركية وشعائرهم الدينية. كما نهى عن مظاهر التكبُّر والخيلاء في اللباس والزينة. ونهى عن لبس الذهب والحرير للرجال. أما صورة اللباس ولونه وتفصيله فلم يفرض فيه شيئا معينا، ولم يفرض فيه لباس قوم على قوم آخرين، بل الأمر فيه متروك لعادات الناس وأعرافهم ما دامت لا تتعارض مع الضوابط التي وضعها الشرع. وقد لبس النبي ﷺ وأصحابه لباس قومهم من أهل الجزيرة العربية، كما لبسوا لباس أهل اليمن وبلاد الروم، وهم أقوام كانوا على الشرك والنصرانية. ولم يُحْدِثْ الرسول ﷺ أو أصحابه لباسا جديداخاصا بهم يخالف لباس الكفار من كل الوجوه. ولذلك فكل لباس يكون في إطار الضوابط الشرعية هو لباس صالح للمسلمين، سواء كان مصدره بلاد الإسلام أم بلاد الكفر. وليس لأحد أن يفرض عادته في اللباس على غيره بدعوى أنه اللباس الإسلامي الوحيد، يقول ابن

عاشور: "فنحن نوقن أن عادات قوم ليست يحقُّ لها -بما هي عادات- أن يُحْمَل عليها قوم آخرون في التشريع."[١]

وفي المعاملات المالية حرم الإسلام الربا والغشّ وبعض المعاملات التي فيها غرر أو خطر ظاهر يؤدي إلى التنازع بين الناس، وأكل أموال الناس بالباطل، كما حرم القمار لما فيه من أخذ لأموال الناس بغير حق وما ينتج عن ذلك من أضرار اجتماعية. وتبقى القاعدة أن الأصل في المعاملات الإباحة ما لم تَلُحْ فيها شُبْهَةُ النهي، فإذا طرأت معاملة اشتبه أمرُها نظر فيها أهل العلم في ضوء القواعد الشرعية ليروا هل تُلْحَق بالمنهيّ عنه أم تُلْحَق بالمباح، وقد يتفقون في ذلك وقد يختلفون بناء على قوة ظهور أسباب النهي الشرعي.

وما كان قبل الإسلام من معاملات صالحة ولم يأت الشرع بالنهي عنها أو بتقييدها فهي على المشروعية. يقول ابن عاشور: "مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير ... والتقرير لا يحتاج إلى القول. فقد عَلِمْتَ أن الاحتياج إلى القول فيه لا يكون إلا عن سببٍ دعا إلى القول: من إبطال وَهْمٍ، أو جواب سؤال، أو تحريض على التناول. وفيما عدا تلك الأسباب ونحوها يُعتبر سكوت الشارع تقريرا لما عليه الناس، فلذلك كانت الإباحة أكثر أحكام الشريعة؛ لأن أنواعَ مُتَعَلَّقَاتِها لا تنحصر. وقد تواتر هذا المعنى تواترا من أقوال النبي ﷺ وتصرفاته، ويشهد له ويعضده الحديث الذي رواه الدارقطني وغيره عن أبي ثعلبة الخشني أن رسول الله ﷺ قال: إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غيرَ نسيان فلا تسألوا عنها."[٢]

والقاعدة العامة أن أعراف الناس وعوائدهم الاجتماعية وطرائقهم في التدبير

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٣٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٥١-٢٥٢.

الاقتصادي والسياسي مُحْتَرَمَة ما لم تصادم ما جاءت به الشريعة بشكل واضح، فإذا صادمت عقائد الإسلام أو أخلاقه أو أحكامه العملية لزم عليهم تغييرها لأنها من المنكرات، والإسلام جاء لإصلاح الناس (يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) (الأعراف: ١٥٧).

وليس من منهج الإسلام في التشريع إقرار الناس على المنكر والاكتفاء بدخولهم الصوري في الإسلام. قال تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (*) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ) (آل عمران: ٣١-٣٢).

سادساً: العلاقات الدولية:

المقصد من أحكام العلاقات الدولية هو تنظيم العلاقة بين المسلمين والكفار في حال السلم وحال الحرب، بحيث تتم حماية المسلمين ومصالحهم الدينية والدنيوية، وتتوفر الظروف المناسبة لحرية الاعتقاد، وتكون العزة لدين الله وأتباعه، ولا يقع الظلم على الكفار.

وقد شرع الإسلام في مجال العلاقات مع غير المسلمين القتال ضد الكفار كما شرع السلم والمهادنة، وشرع البَرَاء من الكفر وأهله كما أباح البرَّ والإحسان إلى أهل الكفر الذين لا يقاتلون المسلمين في دينهم: (لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (*) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (الممتحنة: ٨-٩). وحسن المعاملة هو أبلغ أسلوب للدعوة إلى الإسلام، والأصل في علاقة المسلم بغيره الدعوة إلى دين الله عز وجل. وقد ضاق أفق بعض أهل العلم فقالوا إن آيات القتال الواردة في سورة التوبة قد نسخت آيات السلم والمهادنة والبرّ مع أهل الكفر بحجة أن سورة

التوبة من آخر ما نزل من القرآن الكريم. وغاب عنهم أن القرآن يُشرِّع لأحوال المسلمين في مختلف العصور والأماكن، وأنه لا تعارض بين آيات القتال وآيات السلم، فكلٌّ صنف من تلك الآيات يُعمل به عند توفُّر أسبابه وظروفه، وحال المسلمين متقلبة بين القوة والضعف، وحال الكفار مع المسلمين مقلبة بين العدوان وبين المسالمة والتعايش، ولكل حال أحكامُها، والقول بالنسخ ينافي ذلك.

المبحث الرابع

الموازنة بين المصالح والمفاسد

من مقاصد الشارع في منهج التشريع الموازنة بين المصالح والمفاسد، وذلك أن المفاسد والمصالح قد تجتمع أحيانا في الشيء الواحد فيحتاج الحكم عليها إلى النظر في الجهة الغالبة. وقد تتزاحم المصالح ولا يمكن تحصيلها كلها فيحتاج الإنسان إلى الموازنة بينها. وقد تجتمع المفاسد ولا يمكن للإنسان دفعها كلها فيحتاج إلى الموازنة والترجيح بينها.

المطلب الأول: المصالح والمفاسد وأدلة الموازنة بينها

أنواع المصالح والمفاسد:

جرى العلماء المتقدمون على تقسيم المصالح إلى خمسة أنواع: أولها: ما يرجع إلى حفظ الدين، وثانيها: ما يرجع إلى حفظ النفس، وثالثها: ما يرجع إلى حفظ النسل، ورابعها: ما يرجع إلى حفظ العقل، وخامسها: ما يرجع إلى حفظ المال. ويُعبَّر عنها عادة بالضروريات الخمسة، والأولى التعبير عنها بالكليات؛ لأنها تمثِّل الجوانب الأساسية في حياة الإنسان، وعلى حفظها مدار صلاح الإنسان في الدنيا وفوزه في الآخرة. وهي شاملة للضروري والحاجي والتحسيني.

وفي المقابل فإن المفاسد على خمسة أنواع: منها ما يُفسد الدين، ومنها ما يفسد النفس، ومنها ما يفسد النسل، ومنها ما يفسد العقل، ومنها ما يفسد المال.

مراتب المصالح والمفاسد:

المصالح متفاوتة وبعضها أكبر من بعض، وقد قال تعالى في الموازنة بين الإيمان وبين القيام على الكعبة وحُجَّاجها: (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ

آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (التوبة: ١٩). وقال ﷺ حين سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: "إيمان بالله"، قيل: ثم أي؟ قال: "جهاد في سبيل الله"، قيل: ثم أي؟ قال: "حج مبرور."[(١)]

وكذلك المفاسد مراتب، وقد قسم القرآن الكريم المعاصي إلى الكبائر واللَّمم (الصغائر)، فقال عز وجل: (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ) (النجم:٣٢)؛ وقال تعالى: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلا كَرِيمًا) (النساء: ٣١)؛ وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ) (الشورى: ٣٧). وعن عمرو بن شرحبيل عن عبد الله قال: سألت النبي ﷺ: "أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: "أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ". قُلْتُ: إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ! قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: "وَأَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ تَخَافُ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ". قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: "أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ."[(٢)]

وقد جرى العلماء على تقسيم المصالح، من حيث أهميتها للإنسان، إلى ثلاثة أقسام: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وهي كما عرفها الشاطبي كالآتي:[(٣)]

الضروريات: هي الأشياء التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدَت لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتَهَارُج وفوتِ حياةٍ في الدنيا، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

الحاجيات: هي الأمور التي يحتاج إليها من حيث التّوسعة ورفع الضّيق المؤدِّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاّحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تُرَاعَ دخل على المكلَّفين - على الجملة- الحرجُ والمشقّة، ولكنه لا يبلغ مَبْلَغ الفساد العادي الـمُتوَقَّع في فقدان

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل.

(٢) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، بَابُ قَوْلِهِ تَعَالَى: فَلاَ تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٨-١١.

الضروريات.

التحسينات: تشمل الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. وعرفها ابن عاشور بأنها: "ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو في التقرُّب منها."[١] وهو تعريف يركز على إبراز الجانب الاجتماعي لتلك المقاصد.

وقد استشكل بعض المعاصرين إدراج الشاطبي مكارم الأخلاق ضمن التحسينيات.[٢] والظاهر أن الشاطبي لم يقصد بمكارم الأخلاق جميع الأخلاق، فالأخلاق الأساسية -مثل الأمانة والصدق والوفاء بالعهود- من ضرورات قيام الدين واستقامة الحياة الدنيوية، ولا يمكن أن تكون في عداد التحسينيات. كيف تكون في التحسينيات وقد قال النبي ﷺ في حديث الأعرابي الذي سأل عن الساعة: "فَإِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ"، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: "إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ"؛[٣] وفي مسند أحمد من حديث أنس بن مالك قال: ما خطبنا نبي الله ﷺ إلا قال: "لا إيمان لمن أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له"؛[٤] فقد جعل النبي ﷺ الصدق والأمانة والوفاء بالعهد من الصفات الملازمة للإيمان.

ومن المعلوم أن غياب الأمانة والصدق والوفاء بالعهود يؤدي إلى التهارج وفساد الحياة الاجتماعية، كما ينفي عن صاحبه صفة التديّن، وهي الضوابط التي وضعها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٢٤.

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، د.ت) ص١١٠-١١٣.

(٣) صحيح البخاري، كتاب العلم، بَابُ مَنْ سُئِلَ عِلْمًا وَهُوَ مُشْتَغِلٌ فِي حَدِيثِهِ.

(٤) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك.

الشاطبي للضروريات؛ فلا بد أن تكون إذا معدودة عند الشاطبي من الضروريات.

وإنما المقصود بمكارم الأخلاق ما هو زائد عن أصول الأخلاق، مثل: الإيثار، والعفو عن المسيء، واللين والرفق في المعاملة، والإحسان الزائد عن العدل، والجود والكرم، وغيرها من الصفات التي ترتقي بالحياة الاجتماعية إلى أعلى المراتب، ولكنها ليست من ضرورات قيامها.

وبما أن المفاسد هي ما يُدخل على الإنسان فسادا يؤدي إلى زوال المصالح، فيمكن تقسيمها إلى الأقسام نفسها التي قُسِّمت إليها المصالح، فتكون المفاسد -من حيث ضررها على الإنسان- على ثلاث مراتب: مفاسد الضروريات، ومفاسد الحاجيات، ومفاسد التحسينيات.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام أن تقسيم المصالح حسب الرتبة لم يُنظر فيه بالدرجة الأولى إلى الحكم الشرعي، ولكن نُظر فيه بالاعتبار الأول إلى أهمية ذلك الشيء في حفظ جوانب الحياة روحيا وماديا واجتماعيا. فما لا تقوم الكليات الخمس إلا به عُدَّ من الضروريات، وإن لم يكن حكمه الشرعي الوجوب من حيث الجزء. ومثال ذلك ما لا تقوم الحياة بدونه من المأكل والمشرب والملبس والمسكن فهو من الضروريات مع كونه معدودا من المباحات بالجزء، وإن كان من حيث النظر الكلي واجبا، فلا يجوز للإنسان تركه بالكل؛ لأن ذلك يكون إهلاكا للنفس. وكذلك الزواج هو من ضرورات استمرار النسل، وهو من حيث الجزء مندوب إليه، لكنه بالنظر الكلي واجب، ولذلك نهى النبي ﷺ عن التبتّل والاختصاء، وعدّ ترك الزواج مخالفة لسنّته ﷺ.

يتلخص مما سبق أن المصلحة هي ما يُحقِّق للإنسان صلاحا شرعيا، والمفسدة هي ما يدخل عليه مفسدة شرعية. وأن المصالح خمسة أنواع: منها يُصلح الدين، ومنها ما يُصلح النفس، ومنها ما يُصلح النسل، ومنها ما يُصلح العقل، ومنها ما يصلح المال.

وهي من حيث تحقيقها لتلك الكليات الخمسة على ثلاث مراتب: منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما هو تحسيني. وكذلك المفاسد على خمسة أنواع: منها ما يُدخل الفساد على دين الإنسان، ومنها ما يُدخل الفساد على نفسه، ومنها ما يُدخل الفساد على نسله، ومنها ما يُدخل الفساد على عقله، ومنها ما يُدخل الفساد على ماله. وأن تلك المفاسد مراتب: منها ما يُدخل الفساد على الضروريات، ومنها ما يُدخل الفساد على الحاجيات، ومنها ما يُدخل الفساد على التحسينيات.

كيفية التعرف على المصالح والمفاسد:

المعيار الأساس في التعرف على المصالح هو حكم الشرع، فما أوجبه الشرع أو ندب إليه أو أباحه فهو مصلحة في أصله. ويُلحَق بذلك ما دلّ النظر العقلي والتجربة الحسية على دخوله ضمن المصلحة؛ فعقل الإنسان وتجربته الحسية تدلانه على الكثير من المصالح، وإذا تكامل العقل والشرع اكتملت لدى الإنسان آلة التعرف على المصالح والمفاسد. هذا في مصالح الدنيا، أما مصالح الدار الآخرة، وهي ما يتقرَّب به العبد إلى الله تعالى فلا تُعرَف إلا بما جاء من نصوص شرعية.(١)

وما حرمه الشرع فهو مفسدة، ويُلحَق به ما دلّ النظر العقلي والتجربة الحسية على دخوله ضمن المفاسد بناء على ما فُهِمَ من نصوص الشريعة وما استُنْبِط منها من قواعد.

---

(١) يقول عز الدين بن عبد السلام: "أما مصالح الآخرة وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها فلا تُعرف إلا بالشرع... وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته." (القواعد الكبرى، ج١، ص١٣-١٤.) وقد علَّق الشاطبي على هذا الكلام بأنه إنما يصح إذا كان المقصود به العقل الشرعي، أما العقل المجرد عن الشرع فإن هذا لا يكون فيه على إطلاقه. (الموافقات، ج٢، ٤٨).

يقول عز الدين بن عبد السلام: "فكل مأمور به ففيه مصلحة في الدارين أو في إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما".[1]

أدلة القصد إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد:

استقراء نصوص القرآن الكريم وسنّة الرسول ﷺ يدل دلالة لا شك فيها على أن الشارع قاصد في منهج التشريع إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد. وفيما يأتي بعض تلك النصوص:

أولاً: قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ) (البقرة: ٢١٧). فقد أقرّ القرآن الكريم بأن القتال في الشهر الحرام مفسدة عظيمة، ولكن مفسدة فتنة المسلمين في دينهم وانتهاك حرمة المسجد الحرام وإخراج أهله منه مفسدةٌ أعظمُ تُبرِّر تجويز القتال في الشهر الحرام على الرغم من كونه مفسدة.

ثانيا: قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) (البقرة: ٢١٩). فقد نص القرآن الكريم على أن في الخمر والميسر منافع للناس، ولكن مفاسدهما أكبر بكثير من نفعهما، فلذلك حرمهما الشرع.

ثالثاً: قوله تعالى: (هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) (الفتح: ٢٥). نزلت هذه الآيات بعد صلح الحديبية حين منع المشركون الرسول ﷺ وأصحابه من دخول مكة لأداء العمرة، وانتهى الأمر بتوقيع

---

(١) عز الدين بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج١، ص١١.

صُلحِ الحديبية الذي كان من بنوده أن يرجع المسلمون إلى المدينة في عامهم ذلك، على أن يُسمح لهم بأداة العمرة في العام التالي بشروط. ووجه الدلالة في هذه الآية أن دخول مكة عنوة وقتالُ أهلها قد يؤدي إلى قتل مؤمنين كانوا يخفون إيمانهم ولم يكونوا معروفين لدى جماعة المسلمين، وفي ذلك مفسدة عظيمة، أما عدم دخول المسلمين مكة ففيه شيء من المفاسد لهم مثل حرمانهم من العمرة والطواف بالكعبة، ولكن تلك المفسدة كانت إلى بدل، حيث سيعودون في السنة التالية لأداء العمرة، فضلا عما في ذلك الصلح من مصالح عظيمة للمسلمين، حيث كانت فرصة للتفرغ للدعوة، وصدّ المتربصين بالمسلمين من غير قريش وحلفائها. وكانت نتيجتها دخول الألوف في دين الإسلام، حتى سماها القرآن الكريم فتحا مبينا. وقد قدّم الشرع مصلحة حفظ دماء المؤمنين المتخفِّين في قريش على مفسدة منع المسلمين من أداء العمرة والطواف بالكعبة.

رابعاً: إمساك النبي ﷺ عن إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، وذلك أن قريشا لما أعادت بناء الكعبة بعد أن هدمها السيل، كانت تتحرى أن لا تنفق في بنائها من المال إلا ما كان حلالاً طيباً، فلم يكفهم ما كان معهم من المال الحلال الطيب لإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام، فتركوا جزءا منها خارج البناء. وبعد فتح مكة رغب النبي ﷺ في إعادة بنائها على قواعد إبراهيم، ولكنه خشي أن تحدث بسبب ذلك فتنة بين الناس الذين هم حديثو عهد بالإسلام، فترك إعادة بنائها على ما فيه من مصلحة دفعا لما قد ينتج عن ذلك من مفسدة أعظم من مصلحة إعادة بنائها على قواعد إبراهيم.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ الجَدْرِ أَمِنَ البَيْتِ هُوَ؟ قَالَ: "نَعَمْ" قُلْتُ: فَمَا لَهُمْ لَمْ يُدْخِلُوهُ فِي البَيْتِ؟ قَالَ: "إِنَّ قَوْمَكِ قَصَّرَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ" قُلْتُ: فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا؟ قَالَ: "فَعَلَ ذَلِكَ قَوْمُكِ، لِيُدْخِلُوا مَنْ شَاءُوا وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا، وَلَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ، أَنْ أُدْخِلَ الجَدْرَ فِي

البَيْتِ، وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ بِالأَرْضِ."[١]

وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها: "يَا عَائِشَةُ، لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ، فَهُدِمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ، وَأَلْزَقْتُهُ بِالأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ، بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا، فَبَلَغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ."[٢]

خامساً: إمساك النبي ﷺ عن قتل المنافقين. من المعلوم أن المنافقين في زمن النبي ﷺ أحدثوا فتنا كثيرة، وتسببوا في مفاسد عظيمة للمجتمع المسلم، ولكن النبي ﷺ أمسك عن قتلهم خشية ما ينتج عن ذلك من مفسدة صدِّ الناس عن الدخول في الإسلام عندما تنتشر الدعايات بأن الرسول ﷺ يقتل بعضا من أصحابه؛ لأن ظاهر المنافقين كونهم من أصحاب النبي ﷺ بسبب إظهارهم الإسلام. جاء في صحيح البخاري أنه عندما تنازع بعض المهاجرين وبعض الأنصار في غزوة من الغزوات، وقال رأس المنافقين عبد الله بن أبيّ بن سلول: أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الـمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ، فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا المنَافِقِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ."[٣] فقد عدّ النبي ﷺ مفسدة إشاعة أن محمدا يقتل أصحابه، وما يحدثه ذلك من صدٍّ عن الإسلام، أكبر من المفاسد التي يحدثها المنافقون في المجتمع المسلم.

سادساً: وجود الرخصة الشرعية؛ فالترخيص في فعل بعض المحرمات أو ترك بعض الواجبات هو دليل على قصد الشارع إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد. فالتحريم كان لمفسدة، وإذا كان اجتناب تلك المفسدة بالتمسُّك بالتحريم يؤدي إلى مفسدة أعظم، شُرعت الرخصة في ارتكاب المحرم دفعا للضرر الأعظم. وكذلك الإيجاب كان لمصلحة فإذا أدى الالتزام بالواجب إلى مفسدة أعظم من تلك المصلحة جاز للمكلَّف

(١) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها.

(٣) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، بَابُ قَوْلِهِ: "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ..."

ترك الواجب بسبب تلك المفسدة.

ومن تطبيقات الموازنة بين المصالح والمفاسد ما فعله خالد بن الوليد في سرية مؤتة. لقد كان خالد بن الوليد رضي الله عنه أمام خيارين كلاهما فيه مفسدة: فالاستمرار في القتال فيه مفسدة هي هلاك عدد كبير من المسلمين، وما يتركه ذلك من أثر معنوي سلبي في النفوس بسبب الهزيمة الساحقة، وما يتركه في المقابل من شعور بالنصر عند الروم. والانسحاب أيضا فيه مفسدة لكونه فرارا من الزحف والظهور بمظهر المنهزم أمام الكفار وشعور الروم بالنصر. وقد وازن خالد بن الوليد بين تلك المفاسد وقدّر أن المفسدة في الاستمرار على القتال أكبر من المفسدة في الانسحاب فانسحب، وأقرَّه على ذلك النبي ﷺ. عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ نعى زيدا وجعفرا وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم، فقال: "أَخَذَ الرَّايَةَ زَيْدٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَ جَعْفَرٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَ ابْنُ رَوَاحَةَ فَأُصِيبَ" وَعَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ: "حَتَّى أَخَذَ الرَّايَةَ سَيْفٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ، حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ."[١]

من خلال ما سبق يتبين أن من مقاصد الشارع في منهج التشريع الموازنة بين المصالح والمفاسد، وأنه على المجتهد أن يسلك في البحث عن أحكام المستجدات من الحوادث أو في تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع مراعاة هذا المنهج. وكذلك ينبغي على المسلم في عمله بالأحكام الشرعية أن يراعي هذه الموازنة بين المصالح والمفاسد. ولا شك أن الموازنة قد تكون أحيانا محلا للاختلاف بسبب الاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد، فينبغي تفهُّم ذلك والتسامح فيه.

دواعي الموازنة:

يلجأ الإنسان إلى الموازنة في حالات: **أولها**: عند ضيق الوقت عن الاشتغال بجميع الوظائف، فيلجأ الإنسان إلى الموازنة بينها لتقديم الأهم فالأهم، وهذا الذي يُطلق

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة من أرض الشام.

عليه "فقه الأولويات".

ثانيها: عند تضمُّن الفعل مصلحة ومفسدة،[١] فيكون جانب المصلحة داعيا إلى فعله، في حين أن جانب المفسدة يقتضي تركه، فتكون الموازنة بين الإتيان بالفعل وتركه. وقد يكون فعل الشيء الذي هو مصلحة مؤديا إلى مفسدة تقلّ أو تزيد عن تلك المصلحة فيحتاج الأمر إلى الموازنة.

ثالثها: عند وقوع ضرر ينبغي دفعُه، ولا يمكن دفعُه إلا بالوقوع في ضرر آخر، فتأتي الموازنة بين المفاسد وفق قاعدة "دفع الضرر الأعظم بتحمُّل الضرر الأخفّ"، وترتبط بها عدة قواعد فقهية فرعية، هي: "الضرر لا يُزال بضرر مثله أو أكبر منه"، "يُرتَكَب أخفُّ الضررين وأهون الشرين"، "يُتَحَمَّل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى". يقول عزّ الدين بن عبد السلام: "إذا اجتمعت المفاسد المحضة، فإن أمكن درؤها درأناها، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل فالأرذل."[٢]

---

(١) أطلق عز الدين بن عبد السلام ومن بعده الشاطبي القول في اختلاط المصالح بالمفاسد وأنه يندر وجود مصلحة خالصة، حيث يقول ابن عبد السلام: "واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنَصَب مقترن بها أو سابق أو لاحق". (القواعد الكبرى، ج١، ص٩-١٠)، وانظر (الشاطبي، الموافقات، ج٢، المسألة الخامسة من مقاصد وضع الشريعة ابتداء). وذلك بناء على عدِّهم كل ما يُدْخِل على الإنسان أدنى تَعَب أو هَمٍّ -في طريق تحصيل المصلحة- مفسدةً. وفي ذلك توسُّع في الإطلاق قائم على تسويتهم بين المفسدة والألم والهم والغم، حيث جعلوا كل ما يورث ألما حسيا أو معنويا من المفسدة. والواقع أننا إذا نظرنا إلى المصلحة في ذاتها فإنه يوجد منها ما هو مصلحة خالصة ومنها ما هو مختلط بالمفاسد، أما إذا نظرنا إلى تلك المصالح الخالصة متضمنة للسبيل الموصلة إليها، واعتبرنا المشقة التي تحصل في السعي إلى المصلحة مفسدة، فإن المصالح لا تكاد تخلو من تلك المشقة. يقول ابن قيم الجوزية: "وفصل الخطاب في المسألة إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة لا تشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها، وإن أريد المصلحة التي لا تشوبها مشقة ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها ولا في ذاتها، فليست بموجودة بهذا الاعتبار؛ إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يُعْبَرُ إليها إلا على جِسْرٍ من التَّعب." (ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٢، ص٢٢.)

(٢) عز الدين بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج١، ص١٣٠.

مقومات الموازنة:

تقوم الموازنة على أمرين: **أحدُهما**: معرفة الحكم الشرعي الذي يقع تحته ذلك الفعل، وأثرُ ذلك الفعل في الواقع من حيث قوة الإصلاح أو الإفساد. يقول ابن تيمية: "والمؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنّة، كما يعرف الخيرات الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنّة، فيفرّق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة، والتي يُراد إيقاعها في الكتاب والسنّة، ليقدم ما هو أكثر خيرا وأقلّ شرا على ما هو غيره، ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويجتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما، فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل."(١)

الثاني: التحقُّق من وجود المصلحة أو المفسدة الشرعية، فلا يبني الإنسان حكمه على مصالح أو مفاسد موهومة. وليس كل ما فيه نفعٌ مصلحةٌ شرعية، وإنما المصلحة ما كان نفعُهُ يحقق إصلاحا للمكلَّف وفق أصول الشريعة ومبادئها، وليس كل ضار مفسدة، وإنما المفسدة ما يحقق فسادا شرعيا. وقد قال الله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٦].

المطلب الثاني: معايير الموازنة بين المصالح والمفاسد

من أفضل ما اطلعت عليه مما كتبه المعاصرون في معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد ما كتبه الدكتور عبد المجيد السوسوة بعنوان: **منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية**، وهو أكثرها دقة وتنظيما. وقد وضع الدكتور عبد المجيد السوسوة معايير للترجيح بين المصالح والترجيح بين المفاسد، والترجيح بين المصالح والمفاسد، وجعلها

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ٣٠٥.

سبعة معايير، هي: الأول: ترجيح الأعلى حكما؛ فيقدم الواجب على المندوب والمباح، ويقدم المحرم على المكروه والمباح. الثاني: ترجيح الأعلى رتبة، فيقدم الضروري ثم الحاجي ثم التحسيني. الثالث: ترجيح الأعلى نوعا؛ فيقدم ما يتعلق بالدين، ثم ما يتعلق بالنفس، ثم ما يتعلق بالنسل، ثم ما يتعلق بالعقل، ثم ما يتعلق بالمال. الرابع: ترجيح الأعم على الأخص؛ فتقدم المصلحة العامة على الخاصة. الخامس: ترجيح الأعلى قدرا. السادس: ترجيح الأطول زمنا. السابع: ترجيح الأأكد تحقُّقا. وهي معايير مستوعبة، ولكن بعض التفاصيل والأمثلة التي أوردها تحت تلك المعايير تفتقر إلى الدقة، وهي محلُّ نظر. وسأعتمد أساسا تلك المعايير لكن مع تعديلات واستدراكات وإضافات في التفاصيل والأمثلة.

المعيار الأول: ترجيح أعلى المصلحتين حكما:

المعيار الأول الذي تقاس به المصالح والمفاسد هو معيار الحكم الشرعي. فما حرّمه الشرع هو المفسدة، وما أوجبه هو المصلحة. قال الله تعالى عما جاء به الرسول ﷺ: (يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) (الأعراف: ١٥٧). وهذا الترجيح قائم على أساس أن رتبة الحكم الشرعي قائمة على قدر ما يتضمنه ذلك الحكم من جلب مصلحة أو درء مفسدة، فقد تدرجت الأحكام الشرعية من وجوب إلى ندب بحسب ما تتضمنه تلك الأحكام من مصالح، ولهذا فإن الواجب أعلى رتبة من المندوب لما يتضمنه الواجب من مصلحة أكبر من المصلحة التي يتضمنها المندوب. ولذلك يُرَجَّحُ الواجب على المندوب والمباح، والمندوب يُرَجَّحُ على المباح. وفي المقابل يُرَجَّحُ المحرم على المكروه.[1]

(١) عز الدين بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج١، ص٧٥-٧٧.

الموازنة بين الفروض التي هي من حقوق الله والتي هي من حقوق العبد:

شاع بين الذين يتحدثون عن الموازنة بين حقوق الله وحقوق العباد القول بتقديم فرض العين المتعلق بحقوق العباد على فرض العين المتعلق بحقوق الله، ويعللون ذلك بكون حقوق الله مبنيَّة على المسامحة، وحقوق العباد مبنيَّة على المشاحَّة. وهذا كلام فيه نظرٌ يتضح من خلال التعليق على ما يذكرونه من أمثلة.

يمثلون لتقديم حقوق العباد على حقوق الله بأمثلة، منها قولهم: إذ اجتمع عقوبة الردة وعقوبة القصاص في القتل على شخص واحد، فيُسلَّم الشخص لأولياء الدم للقصاص بدلا من قتله ردة، فيكون هنا تقديم حق العباد على حق الله. وهذا في الواقع ليس فيه تعارض ولا تقديم؛ لأن القصد من معاقبة المرتد هو درء فتنته وما يسببه من فساد في المجتمع، فإذا قُتِل لسبب آخر أو مات حتف أنفه زالت فتنَتُه وتحقّق المقصد من عقوبة الردة، وليس لله عزّ وجلّ قصدٌ خاص إلى قتل المرتد حتى يُقال إن قتله لسبب آخر يفوِّت حقّ الله عز وجلّ.

ومنها قولهم: إذا كان الحج واجبا وأداء الدين واجبا، فإن أداء الدين مُقدَّم، فلا يجوز للمسلم أن يُقْدِم على الحجّ حتى يؤدّي دينَه، إلا إذا استأذن من صاحب الدين أو كان الدين مؤجلا، وهو واثق من قدرته على الوفاء به. والواقع أن هذا المثال ليس فيه موازنة بين واجبين؛ لأنه إذا كان الدين حالاً قبل انقضاء موسم الحج وليس للمدين قدرة على الحج سوى بمال الدين فإنه لا يجب عليه الحج أصلا لعدم توفر الاستطاعة، فلا تبقى هناك موازنة بين واجب الحج وواجب الوفاء بالدين. أما إذا كان الدين مؤجلا إلى بعد وقت الحج، وللمدين دخل يمكِّنُه من دفع الدين في وقته فلا تعارض أيضا بين الحقين، بل يمكن الجمع بينهما، فيحج المدين، ويقضي الدين عند حلوله.

ويمكن تفصيل العلاقة بين حقوق الله وحقوق العبد حسب الآتي:

١- إذا كانت حقوق الله تعالى من ضروريات الدين فإنها مُقدَّمة على حقوق العباد.

مثلا، من حقوق الوالدين برُّهما وطاعتهما، فإذا أمرا الولد بمُحرَّم كالشرك بالله تعالى أو الظلم أو ترك الصلاة أو غيرها من ضرورات الدين، فإنه تُقدَّم طاعة الله على طاعة الوالدين. قال تعالى: (وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (١٤) وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (لقمان: ١٥).

وحقُّ وليّ الأمر الطاعة، فإذا أمر بمعصية وجب عدم طاعته، لقوله ﷺ: "السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالمعْصِيَةِ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ."[١]

وإعالة الزوجة والأولاد حَقٌّ من حقوقهم، فإذا استدعت الإعالة الكسب من حرام، وجب اجتناب الحرام.

وإذا اقترض إنسانٌ من آخر مالا ثم عجز عن دفعه إلا بأخذ المال من الحرام لسداد الدين فإنه لا ينبغي له الإقدام على الحرام لسداد الدين، بل على الدائن أن يُمهل المدين إلى ميسرة. قال تعالى: (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (البقرة: ٢٨٠).

٢- إذا كانت حقوق الله تعالى ليست من ضرورات الدين، كأن تكون من النوافل، فإنه يمكن تقديم حقوق العباد عليها، مثل تقديم حقوق الوالدين على النوافل.

الموازنة بين الواجب الحال والواجب المؤجل:

يُقدَّم الواجب المحدد الوقت الذي حلّ وقته بالفعل على الواجب الموسَّع وقتُهُ الذي يمكن أداؤه فيما بعد؛ لأن الذي حلّ وقته إذا لم يُفعل ضاع وأَثِـمَ صاحبُه على التقصير فيه، أما المؤجل فيمكن فعله في وقت آخر، وبذلك يجمع بين فعل الواجبين.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام.

الموازنة بحسب وجود البدل وعدمه:

يُقدَّم ما لا بَدَلَ له على ما له بَدَل. مثل تقديم إنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق أو الدفاع عن النفس على أداء الصلوات وإن خرج وقتُها.[1] فإذا انشغل الإنسان بإنقاذ حياة إنسان من الموت بغرق أو حريق أو غيرها من الكوارث، أو انشغل بالدفاع عن النفس واستغرق ذلك الانشغالُ وقتَ الصلاة، فإنه لا يتوقف عن قتال المعتدي أو عن إنقاد المعرَّض للموت لأداء الصلاة في وقتها، بل يستمر في ذلك، فإن فرغ من ذلك قبل خروج وقت الصلاة فذاك المبتغى، وإن استغرق ذلك وقتَ الصلاة قضاها بعد ذلك. وهذا -طبعا- إذا لم يوجد في الوقت من يحلّ محله في إنجاز تلك المهمة ليؤدي الصلاة ثم يعود لإكمالها. وقد حدث هذا للنبي صلى عليه وسلم وأصحابه في يوم من أيام غزوة الأحزاب. أخرج مسلم عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ الأَحْزَابِ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "مَلَأَ اللهُ قُبُورَهُمْ وَبُيُوتَهُمْ نَارًا كَمَا حَبَسُونَا وَشَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ."[2]

الموازنة بين فروض الكفاية:

أما في دائرة فروض الكفاية فيُقدَّم فرض الكفاية الذي لم يشتغل به أحد على الذي قام به بعضٌ ولو لم يسدّ كل الحاجة؛ لأن تحقيق جزء من فرض الكفاية أفضل من تركه كلّه. وفرض الكفاية الذي قام به عدد غير كاف يكون الاشتغال به أولى من فرض آخر قام به عدد كاف أو زائد عن الحاجة.

---

(١) يقول عزالدين بن عبد السلام: "تقديم إنقاذ الغرقى المعصومين على أداء الصلوات؛ لأن إنقاذ الغرقى المعصومين أفضل عند الله من أداء الصلاة، والجمع بين المصلحتين ممكن بأن ينقذ الغريق ثم يقضي الصلاة. ومعلوم أن ما فاته من مصلحة أداء الصلاة لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك." (القواعد الكبرى، ج١، ص٩٦.)

(٢) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الصلاة الوسطى.

الموازنة بين فرض العين وفرض الكفاية:

وقع للإمام الجويني كلام مُطلَق يُفضّل فيه القيام بفرض الكفاية على القيام بفرض العين، من حيث إن فاعل فرض الكفاية يَسُدُّ مَسَدَّ الأمة، ويُسقط الحرج عنها، وفائدة فرض العين قاصرة على صاحبه. وقد نصر الإمام النووي هذا الرأي.(١) وذهب الإمام الشاطبي إلى التفصيل في حالات تعارض فرض العين وفرض الكفاية، فقسم فروض العين إلى نوعين: أحدهما: ما هو متعلق بالأمور الدينية وهي العبادات، والنوع الثاني: ما هو متعلق بالأمور الدنيوية كالسعي لإعالة النفس ومن تجب عليه نفقته. وفيما يأتي خلاصة ما ذكره الشاطبي.(٢)

النوع الأول: التعارض بين الفروض العينية المتعلقة بالأمور الدينية وبين فروض الكفاية:

إذا كان التعارض بين فرض العين المتعلق بالأمور الدينية وبين فرض الكفاية المتعلق بمصالح الأمة، بحيث يكون الاشتغال بفرض الكفاية مُخِلاً بذلك الواجب الديني كالعبادات اللازمة عينا والنواهي اللازم اجتنابها عينا، فإن فروض العين تُقدَّم على فروض الكفاية، ولا يَسَعُ المسلمَ الدخولُ في تلك الفروض الكفائية إذا كان الانشغال بها مُخِلاً بذلك النوع من الفروض العينية، ولم يكن سبب الإخلال هو التقصير منه؛ لأن المصالح الدينية مُقَدَّمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق.

أما إذا لم يكن الانشعال بالفروض الكفائية مُخِلاًّ بتلك الفرائض العينية، لكنه أورثها نقصًا ما، بحيث يُعدُّ خلافُه كمالاً، فتجنُّب مثل ذلك النقص وتحقيق الكمال من المندوبات، ولا تُعارِضُ المندوباتُ الواجبات، فلا ينبغي للمكلَّف الإعراض عن القيام بالمصلحة العامة تجنُّبا لذلك النقص وطلبًا للكمال في العبادات. ومثال ذلك

(١) النووي، المجموع، ج١، ص٤٤٢.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، المسألة السابعة من القسم الثاني من المقاصد (مقاصد المكلف).

الخطرات التي ترد على قلبه في الصلاة ممّا يتعلّق بذلك الشغل. وقد نُقِل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو هذا من التفكير في تجهيز الجيش وهو في الصلاة.

وأما إن لم يخلّ بها ولا أورثها نقصا بعدُ، ولكن ذلك مُتوقَّعٌ حصُولُه، فهل يُعدُّ ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين أمْ لا؟ كمن يرفض تولي القضاء مع كفاءته لذلك مخافة الوقوع في الظلم، فلذلك حالتان: إحداهما: أن يكون ذلك التَّركُ مؤديًّا إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة، والثانية: أن يكون تركُه غير مُخلٍّ بتلك المصحلة العامة. فإذا كان الترك مؤديا إلى الإخلال بتلك المصلحة العامة، فتُقدَّم المصلحة العامة؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك. أما احتمال تعرُّضه للفتن والمعاصي فهو راجعٌ إلى اتباع هوى النفس خاصة، وهو أمرٌ يمكن مقاوَمَتُه؛ كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عينًا أو الزكاة فلا يرفعُ وجوبَها عليه خوفُ الرياء والعجب وما أشبه ذلك. فليس له أن يترك ذلك، بل يُؤمَرُ بجهاد نفسه في الجميع.

أما إذا كان تركُه القيام بتلك المصلحة العامة لا يؤدي إلى الإخلال، كأن يوجد غيره ممن يقوم بها، فهو موضعُ نظر: قد يُرجَّحُ جانب السلامة من العارض، وقد يُرجَّحُ جانب المصلحة العامة، وقد يُفرَّقُ بين من يكون وجودُه وعدمُه سواء فلا يَنْحَتِم عليه طلبٌ، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغَنَاء ليس لغيره -وإن كان لغيره غَنَاءٌ أيضا- فيَنْحَتِم أو يترجّح الطلب. والضابط في ذلك الموازنة بين المصلحة والمفسدة، فما رَجُحَ منها غُلِّب، وإن استويا كان محلّ إشكال وخلاف.

النوع الثاني: التعارض بين فرض العين المتعلق بالأمور الدنيوية وفرض الكفاية:

إذا كان تولي الشخص لفرض الكفاية الذي هو من المصلحة العامة مُخِلاًّ بواجبه العيني في الكسب للنفقة على نفسه وعياله، بحيث لا يمكنه الجمع بينهما من غير مشقّة، فعلى من تعلَّقت مصالحُهُم بذلك المكلَّف أن يقوموا بمصالحه على وجه لا يُخِلُّ

بأصل مصالحهم ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها. ويكون ذلك بجعل نفقته في بيت المال أو وَقْفٍ من الأوقاف. وبهذا يحصل القيام بالمصالح من الجانبين (القيام بالمصالح العامة، والقيام بمصالح من تفرّغ للقيام بتلك المصالح)، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين.

هذا كلُّه فيما إذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لَـحِقَهُ ضررٌ ومفسدةٌ دنيوية يصحّ أن يقوم بها غيرُه، فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره، فهي مسألة يجرى فيها خلاف؛ لأن قاعدة "منع التكليف بما لا يُطاق" شاهدة بأنه لا يُكلَّف بمثل هذا، وقاعدة "تقديم المصلحة العامة على الخاصة" شاهدة بالتكليف به، فيتواردان على هذا المكلَّف من جهتين، ولا تناقض فيه. وإن فُرِضَ في هذا النوع إسقاط المكلَّف لحظوظه الذاتية فقد يترجّح جانب المصلحة العامة، ويشهد لذلك قاعدة الإيثار.

المعيار الثاني: ترجيح أعلى المصلحتين رُتبة:

تُقدَّم الضروريات على الحاجيات والتحسينيات، وتقدم الحاجيات على التحسينيات. ويُقدَّم الأصلُ في كل مرتبة على المكمِّلات. ويندرج هذا المعيار ضمن قاعدة: "ارتكاب أخف الضررين".

ويُلْحَق بمعيار الترجيح برتبة المصلحة ترجيح الكل على الجزء إذا كان الحرص على فعل ذلك الجزء يؤدي إلى تفويت الكل. ومثال ذلك إذا أصاب الإنسان داءٌ في عضو من أعضائه يسري إلى بقية جسمه، وكان علاجه بقطع ذلك العضو، قُطِع العضو حفاظا على الكل. وكذلك ترجيح الأصل على مكمِّلاته إذا كان الحرص على المحافظة على المكمِّل يؤدي إلى فوات الأصل. ومثال ذلك ترجيح أداء الصلاة في وقتها دون استقبال القبلة أو دون إتمام بعض أركانها وشروطها على تركها حتى يخرج وقتها.

المعيار الثالث: ترجيح أعلى المصلحتين نوعاً:

عند تساوي المصالح من حيث الرتبة (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات) يُقدَّم الأعلى نوعا بين الدين والنفس والعقل، والنسل، والمال. والترتيب الشائع بين هذه الخمسة هو الذي وضعه الغزالي في قوله: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة."[١] وعلى الرغم من أن الغزالي لم ينصّ صراحة على التزام هذا الترتيب، إلا أن الظاهر أنه يرى ترتيبها بهذه الصورة.

وبعد الغزالي نجد من الأصوليين الذين تحدثوا عن الترتيب بين هذه الخمسة من سار على هذا الترتيب الذي ذكره الغزالي في المستصفى، منهم الكمال بن الهمام في التحرير، حيث رتبها كالآتي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال. وأكد شارحه ذلك الترتيب بقوله: "وتسمى هذه بالكليات الخمس، وكل منها دون ما قبله. وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء."[٢]

وقد خالف الآمدي في ترتيبها، حيث قدم النسب على العقل، ورتبها بالصورة الآتية: الدين، ثم النفس، ثم النسب، ثم العقل، ثم المال.[٣] وعلل تقديم حفظ النسب على حفظ العقل بقوله: "وعلى هذا أيضا يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال، لكونه عائدا إلى حفظ النفس."[٤]

وقد تبع ابن الحاجب في مختصره الآمدي في ترتيبها، حيث قال: "والدينية على

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٧.

(٢) أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٣، ص١٤٤.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٣٣٨.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٣٤٠.

الأربعة، وقيل بالعكس، ثم مصلحة النفس، ثم النسب، ثم العقل، ثم المال."[١] وعلل الأصفهاني في شرحه لمختصر ابن الحاجب تقديم النسل على العقل بما يشبه تعليل الآمدي، حيث قال: "ثم النسب يُرَجَّح على العقل؛ لأن حفظ النسب أشد تعلقا ببقاء النفس من حفظ العقل."[٢]

وقد ذكر الدكتور جمال الدين عطية في كتابه **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** -على وجه الاستشكال- أن الأصوليين لم يتفقوا على تصنيف معيَّن، بل إن بعضهم يذكرها بترتيبات مختلفة في مواضع مختلفة من مؤلفاته أو حتى في مؤلَّف واحد، ثم صنَّف الأصوليين من حيث ترتيبهم تلك الضروريات إلى مجموعات: إحداها: ترى تأخير الدين في الترتيب على النفس والمال والنسب والنسل والعرض والعقل كلّها أو بعضها، والثانية: ترى تأخير العقل عن المال والنسل والعرض كلّها أو بعضها، والثالثة: ترى تأخير النسب والعِرْض على المال.[٣] وتصنيفه للأصوليين إلى هذه المجموعات قائم على افتراض أن جميع أولئك الأصوليين قصدوا الترتيب عند ذكرها وإنْ لم يُعللوا سبب ذلك الترتيب. والواقع أن الكثير من الأصوليين لم يقصدوا عند ذكرهم للضروريات ترتيبها، وإنما قصدوا مجرد تعدادها؛ ولذلك تجد الواحد منهم يذكرها بترتيبات مختلفة في مواضع مختلفة من مؤلفاته. وسبب ذلك أن سياق حديثهم عنها كان في معرض ذكرها لا في معرض الموازنة والترجيح بينها، فيذكرونها كيفما اتفق. أما الذين ذكروها في معرض الموازنة والترجيح، مثل الآمدي وابن الحاجب وابن السبكي، فقد نصُّوا على الترتيب ومثلوا له وذكروا تعليلات لما اختاروه من ترتيب.

وقد وُجِدت –قديما وحديثا- اعتراضات على الترتيب الذي ذكره الغزالي. ومن ذلك

---

(١) محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا (السعودية: دار المدني، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج٣، ص٣٩٨.

(٢) الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج٣، ص٤٠٣.

(٣) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص٢٨-٤٤.

ما ذكره الآمدي من أن من المتقدمين من ذهب إلى تقديم حفظ النفس على حفظ الدين، بناء على قاعدة تقديم حقّ الآدمي على حقّ الله تعالى؛ لأن حقوق العباد قائمة على المشاحّة وحقّ الله تعالى قائم على المسامحة، ولأن العبد يتضرّر بفوات حقّه أما الله تعالى فمُنزَّه عن التضرُّر.[١]

كما أشار ابن الحاجب إلى اعتراض بعض المتقدمين على ذلك الترتيب، حيث جعلوا الدين في الرتبة الأخيرة، حيث يقول: "والدينية على الأربعة، وقيل العكس، ثم مصلحة النفس، ثم النسب، ثم العقل، ثم المال."[٢] دون أن يسمي من ذهب إلى تأخير الدين على الأربعة، كما لم يذكر تعليلهم ذلك التأخير.

ومن المعاصرين الذين اعترضوا على الترتيب المعهود عند الأصوليين الدكتور جمال الدين عطية الذي وزّع حفظ الدين –بناء على تفريقه بين الدين والتديُّن- على الدوائر الأربع لمقاصد الشريعة؛ فجعَله متأخرا عن حفظ النفس وحفظ العقل في مجال الفرد، على اعتبار أنه يجب أولا المحافظة على النفس التي تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذي به التكليف، ثم على التدين.[٣] وجعله في المرتبة الخامسة في المقاصد المتعلقة بالأسرة،[٤] وجعله في المرتبة الرابعة في المقاصد المتعلقة بالأمة.[٥]

وكذلك الدكتور علي جمعة، حيث ذكر أن الترتيب الذي يراه متوافقا مع احتياجات العصر يكون على الصورة الآتية: حفظ النفس، ثم العقل، ثم الدين، ثم النسل، ثم المال.[٦]

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٣٣٨.

(٢) الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج٣، ص٣٩٨.

(٣) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص١٤٥.

(٤) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص١٤٩.

(٥) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص١٥٩.

(٦) علي جمعة محمد، المدخل (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م) ص١٢٦.

ويعلل هذا الترتيب بقوله: "حيث إنه يجب المحافظة أولا على النفس التي تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذي به التكليف، ثم نحافظ على الدين الذي به العبادة وقوام العالم، ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ العقل والذات والدين، وهو المحافظة على النسل الناتج عن الإنسان، وما يتعلق أو يندرج تحت هذا العنوان الكلي من المحافظة على العرض وحقوق الإنسان وكرامته، ثم بعد ذلك نحافظ على قضية الملك، وهي التي بها عمارة الدنيا عند تداولها."[١] وقد مهّد لهذا التعليل بكلام خطابي، حيث وصف ترتيب المتقدمين بأنه: "قد أدى دوره في وقتهم، واستوعب جميع المسائل القائمة أو المحتملة في أوانهم، إلا أنه في العصر الحاضر ... أصبح من الضروري إعادة تشغيل هذه الكليات الخمس، ولكن بطريقة أكثر فاعلية مع مقتضيات ومتطلبات هذا العصر."[٢] وهو كلام لا يثبت عند التمحيص؛ لأن القيم الشرعية لا تتغير بتغير العصر. وهو قول ناتج عن الغفلة عن إدراك سبب ترتيب المتقدمين لها بتلك الصورة.

وفضلا عن الاعتراضات السابقة، يوجد اعتراضٌ آخر على ذلك الترتيب يقوم على الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله قال: "جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟ قَالَ: «فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ» قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: «قَاتِلْهُ» قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟ قَالَ: «فَأَنْتَ شَهِيدٌ»، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: «هُوَ فِي النَّارِ».[٣] وفي الرواية التي عند أبي داود زيادة نصُّها: "مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ، أَوْ دُونَ دَمِهِ، أَوْ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ."[٤]

---

(١) علي جمعة، المدخل، ص١٢٧.

(٢) علي جمعة، المدخل، ص١٢٦.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ مَنْ قَصَدَ أَخْذَ مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، كَانَ الْقَاصِدُ مُهْدَرَ الدَّمِ فِي حَقِّهِ، وَإِنْ قُتِلَ كَانَ فِي النَّارِ، وَأَنَّ مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ.

(٤) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في قتل اللصوص. وصححه الألباني.

وعند النظر في تعليلات المعترضين الذين لم يجعلوا الدين في الرتبة الأولى، بل جعلوه في رتبة متأخرة، يتبين أن ذلك يرجع إلى أمور: أحدها: النظر إلى جانب الوجود والتحصيل في تلك المقاصد. والثاني: الظن بأن المراد بالترتيب هو تقديم مطلق حفظ الدين على ما بعده من نفسٍ ونسلٍ وعقلٍ ومالٍ. والثالث: استعمال مصطلح الدين بالمعنى الأخص، وهو إقامة الشعائر التعبدية التي جاء بها الإسلام. وفيما يأتي عرض ومناقشة تلك الإشكالات. مع الإشارة إلى أن المناقشة لا تتعرض للخلاف الحاصل حول ترتيب النسل والعقل؛ لأن الخلاف فيه هيِّن وقيمته العملية -إن وُجِدت- قليلة. وإنما تتركز المناقشة على تقديم الدين أو تأخيره في الترتيب.

أولاً: اعتماد معيار الوجود والتحصيل في الترتيب:

من الأسباب التي جعلت البعض يقولون بتقديم النفس على الدين أو بتقديم النفس والعقل على الدين، ظنُّهم أن مناط الترتيب هو السَّبْقُ في الوجود، حيث يكون وجود النفس أوّلا، ونُضجُ العقل ثانيا، ثم بعد ذلك يوجد التديّن؛ فلا وجود للتديُّن دون وجود النفس والعقل. أو ظنّهم أن مناط الترتيب هو التقديم في التحصيل، حيث يُحصِّل الإنسان أسباب بقاء النفس، ويُحصِّل العقل، ثم بعد ذلك يتديَّن، فلا يمكن التديُّن مع هلاك النفس أو مع عدم وجود العقل أو عدم نضجه. وهذا التصوّر هو الذي جعل الدكتور علي جمعة والدكتور جمال الدين عطية يفرقان بين الدين والتديُّن كما سيأتي بيانه.

والواقع أن ظنهم الذي بنوا عليه ذلك الإشكال غير صحيح؛ لأن الأصوليين عندما رتبوا هذه الضروريات لم ينظروا إلى معيار الوجود والتحصيل، بل نظروا إلى الترجيح بينها حسب الأهمية عند التعارض. ولم يكن قصدهم من ذلك الترتيب أن الإنسان يبدأ أوّلاً بتحصيل الدين وحفظه، ثم تحصيل النفس وحفظها، ثم تحصيل النسل وحفظه، ثم تحصيل العقل وحفظه، ثم تحصيل المال وحفظه. فتلك الكليات جميعها

مطلوبة التحصيل والحفظ، فإذا وقع تعارضٌ بين بعضها بحيث يتعذَّر الجمعُ بينها ظهرت الحاجة إلى الترجيح، ويكون الترجيح وفق الترتيب الذي ذكروه، وهو قائم على معيار الأهمية. ولو أننا أخذنا بمعيار السَّبْق في الوجود فإن ترتيب الدين سيكون آخر شيء؛ فلا نقدم فقط حفظ النفس والعقل على الدين، بل نقدم أيضا النسل لأنه ضروري لاستمرار النفس التي تتديَّن، ونقدم أيضا المال لأنه ضروري لوجود الحياة واستمرارها.

ثانياً: الظن بأن المقصود من الترتيب تقديم مطلق الدين على ما بعده من المقاصد:

إن مما أسهم في إثارة الإشكالات المتعلقة بالترتيب الظنُّ بأن المقصود بتقديم الدين في الترتيب هو تقديم مطلق حفظ الدين على حفظ ما بَعْدَهُ في الترتيب من نفسٍ ونسلٍ وعقلٍ ومالٍ، وكذلك مطلق حفظ النفس على ما هو بعدها في الترتيب، وهكذا. ولما كان ملعوما في أحكام الشريعة تقديم حفظ النفس أو أجزاء منها على حفظ بعض الأمور المتعلقة بالدين، نتج عن ذلك استشكال الترتيب المشهور عند الأصوليين.

ولكن الأمر ليس كذلك؛ فالمراد بتقديم الدين تقديمُ حفظ أصل الدين، وهو ما يُبْقي الإنسان في دائرة الإيمان، على أصل النفس عند التعارض، فإذا خُيِّر الإنسان بين الكفر وحفظ النفس، وجب تقديم حفظ الإيمان على حفظ النفس. وليس المراد تقديم جميع ما يتعلق بحفظ الدين على جميع ما يتعلق بحفظ النفس، بل إن حفظ أصل النفس مُقدَّم على حفظ فروع الدين، وذلك ثابت معروف في الشريعة. وكذلك الأمر في تقديم أصل حفظ النسل والمال على بعض فروع الدين. وقد أشار الآمدي إلى هذا عندما قال: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية. فما مقصودُه حفظ أصل الدين يكون أولى نظرا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين."[1] وقال: "وأما

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٣٣٨.

التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود أصل الدين، بل على فروعه، وفروع أصلٍ غيرُ أصلِ الشيء."[1] فالذي يُقدَّم على غيره بإطلاق هو أصل الدين، وليس مطلق فروع الدين.

وكون حفظ أصل الدين مُقدما على أصل النفس أمر لا شكّ فيه في الشريعة، ويدل عليه مدح القرآن الكريم للذين ضحوا بأنفسهم في سبيل حفظ أصل دينهم في قصة أصحاب الأخدود (سورة البروج: ٤-١١). كما يدل عليه أمرُه عزّ وجلّ المضطهدين في دينهم القادرين على الهجرة بأن يهاجروا، وتوعُّده الذين تتوفاهم الملائكة منهم على الكفر بالعذاب: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (*) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (*) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا) (النساء: ٩٧-٩٩). ومما يدل عليه أيضا ربطه عزّ وجلّ إباحة النطق بكلمة الكفر في حال الإكراه بشرط كون القلب مطمئنا بالإيمان: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (النحل: ١٠٦).

وتفصيل معيار الترجيح أن أمور الدين منها ما يقع في مرتبة الضرورة، ومنها ما يقع في مرتبة الحاجة، ومنها ما يقع في مرتبة التحسين. وما يتعلق بالنفس فيه ما يقع في مرتبة الضرورة، وفيه ما يقع في مرتبة الحاجة، وفيه ما يقع في مرتبة التحسين. وهكذا بالنسبة للكليات الأخرى. ففي إطار الضروريات تقدم الضروريات المتعلقة بالدين على الضروريات المتعلقة بالنفس وغيرها، أما إذا كانت المصلحة المتعلقة بالنفس ضرورية وما يعارضها من مصلحة متعلقة بالدين حاجية فقط فتُقدَّم مصلحة النفس على

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٣٣٩.

المصلحة المتعلقة بالدين. وهذا المعيار يجيب عن حُجج القائلين بتقديم النفس على الدين.

ومما ذكروه أيضا لتأييد تقديم النفس على الدين الرُّخص التي أعطيت للمسافر في ترك الصوم والقصر من الصلاة، والرخصة للمريض في ترك الصوم، وأداء الصلاة بالكيفية التي يقدر عليها، وتقديم إنقاذ الغريق على الصلاة في وقتها، وجواز ترك الجمعة للقيام على المريض الذي لا يستغني عن العناية لوقت يتسع لصلاة الجمعة، أو حفظ المال المعتبر الذي لا يمكن حفظه إلا بحراسته. والجواب عن ذلك أن حفظ النفس من الغرق أو الحرق أو الصائل ضروري، وأداء الصلاة من ضرورات الدين أيضا، ولكن ترك إنقاذ الغريق أو الحريق يؤدي إلى ضياع أصل النفس، أما تأخير الصلاة فلا يؤدي إلى ضياع الدين من أصله، فيصلِّيها بعد الفراغ من ذلك الشاغل القاهر، ولذلك دخلت ضمن قاعدة دفع أعظم الضررين. وكذلك الأمر في إباحة النطق بكلمة الكفر في حال الإكراه والقلبُ مطمئنٌّ بالإيمان، فليس في ذلك مساس بأصل الدين ولا تضييع له، وكل ما في الأمر هو الإتيان بفعل مُحرَّم يخدش الدين لكنه لا يهدمه من أصله ما دام قلب صاحبه مطمئنا بالإيمان؛ ولذلك رخَّص فيه الشارع الحكيم. وعلى عكس ذلك فإنه لو كان التخيير بين الخروج من الدين حقيقة وبين القتل أو غيره من الأذى الشديد، فلا شك أن الشريعة توجب التضحية بالنفس حفاظا على أصل الدين.

أما عن رُخَص الصلاة والصوم للمسافر والمريض فليس فيها شيءٌ من تضييع الدين وعدم حفظه: فما كان منها إلى بَدَل فواضحٌ أنه لا تضييع فيه، بل هو مجرّد تغيير لوقت العبادة، وما كان فيه تخفيف كالقصر فإن الشارع أقام فيه الصلاة الناقصة عن أصلها مقام الأصل وجعلها مجزئة، فلا تضييع في ذلك.

أما الإشكال الذي يثيره حديث من قُتل دون ماله أو عِرضه، فإنه مدفوع من

جهتين: إحداهما: أن المدافع عن نفسه أو ماله أو أهله لم يقصد إلى ترجيح المال أو العرض على النفس، وإنما قصد الدفاع، وهو بدفاعه قد يتمكن من حَرْز ماله وردِّ العدوان عن نفسه أو عِرضه دون أن يُقْتَلَ، وذاك قصدُه في الأصل. فإن حصل وقُتِل فله أجر الشهادة بذلك. فليس هنا ترجيح مُسْبَق بين الأمرين قام بناء على الموازنة بينهما، وإنما هناك اندفاع من المعتَدَى عليه للدفاع، وهذا حقٌّ مشروع، فإذا مات من أجل ذلك الدفاع أكرمه الشارع بأجر الشهادة.

والوجه الثاني: أن الترجيح بهذه المعايير إنما هو ترجيح إجمالي إرشادي وليس لازما بإطلاق، وقد يقع الاختلاف في بعض تفاصيله بناء على الاختلاف في تقدير مراتب المصالح، أو بناء على عوامل خارجية تجعل للإنسان الخيار بين تقديم الأعلى رتبة، أو تقديم الأدنى رتبة إذا كان مستعدا للتضحية. ومن ذلك الإكراه على النطق بالكفر: فللإنسان أن يختار الصَّبْر على الأذى أو الشهادة في سبيل الله دون النطق بكلمة الكفر، وقد يختار النطق بكلمة الكفر حفاظا على نفسه من العذاب الشديد أو الهلاك. وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: للإنسان أن يتحمَّل الأذى الشديد أو القتل في سبيل النهي عن المنكر، وله أن يحفظ نفسَه بالإمساك عن النهي عن المنكر.

ثالثاً: التفريق بين الدين والتديُّن:

ما ذهب إليه الدكتور جمال الدين عطية من التفريق بين الدين والتدين ليس له وجه ظاهر؛ لأن التديُّن لا يكون إلا بوجود الدين الصحيح، كما أنه لا فائدة من وجود نصوص الدين الصحيحة إذا لم يكن الناس يعملون بها. إن حفظ الدين يتطلب حفظ أصول الدين ونصوصه من الضياع والتحريف، إذْ بضياع نصوص الدين يضيع الدين كليا أو جزئيا، كما أنه بتحريف نصوص الدين وتعاليمه يضيع الدين في نفوس الناس، وينقلب تديُّن الناس إلى ممارسة منحرفة لا تمثل حقيقة الدين الصحيح. كما

أن الدين لا يكون محفوظا إذا لم يلتزم به الناس التزاما صحيحا وكاملا. فإذا كانت أصول الدين ونصوصه محفوظة في القراطيس دون أن تصبح واقعا عمليا في نفوس الناس فإن ذلك يكون تضييعا لها؛ لأن الدين ما أُنْزِل إلا ليكون واقعا عمليا في حياة الناس يهديهم سبيل الرشاد في جميع مناحي الحياة.

والعلماء المتقدمون عندما تحدثوا عن حفظ الدين لم يقصروا ذلك على حفظ نصوصه من الضياع والتحريف، بل عنوا حفظ الدين في نفوس المسلمين بالالتزام به على الوجه الصحيح المقيم للحياة الدنيا والـمُنْجي يوم القيامة. وحفظ الدين بهذا المعنى مطلوب على مستوى الفرد وعلى مستوى الأسرة وعلى مستوى الأمة. فالفرد يجب عليه أن يبذل جهدا لحفظ الدين في نفسه وفي محيطه، والأسرة من وظائفها المساعدة على حفظ الدين في نفوس أفرادها بتعليمه وتوفير البيئة المناسبة للالتزام به، والمجتمع من وظائفه حفظ الدين في نفوس أفراده بتوفير البيئة الصالحة لذلك.

المعيار الرابع: ترجيح أعم المصلحتين:

وضع الفقهاء لذلك قاعدة تنص على أنه: "يُتَحَمَّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام".[١]

وغالب من كتب في الموازنة بين المصلحتين الخاصة والعامة يُطلق القول بتقديم المصلحة العامة على الخاصة، ويمثلون لذلك بأمثلة أغلبها لا يستقيم التمثيل به،[٢] منها:

١- هدم الجدار المائل إلى الطريق العام. وهو في الحقيقة ليس فيه ضرر بصاحب الجدار، لأنه في كل الأحوال آيل للسقوط ولا نفع فيه لصاحبه، وإنما الهدف من هدمه

---

(١) أحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ج٢، ص٩٣.

(٢) انظر الأمثلة في: الحموي، غمز عيون البصائر، ج١، ٢٨٠-٢٨٢.

قبل الوقوع هو دفع الضرر المتوقع، وقد لا يسقط على غريب بل يسقط على صاحبه أثناء مروره في الطريق العام. ولذلك فإن المثال ليس فيه موازنة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

٢- منع المفتي الماجن من الفتوى. والواقع أنه ليس في منع المفتي الماجن من الفتوى إضرار به، بل منعُه مصلحةٌ له؛ لأنه من باب إعانته على المعروف والانتهاء عن المنكر. ولذلك فإن المثال ليس فيه موازنة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

٣- منع الطبيب الجاهل من ممارسة الطب. وليس في ذلك ضرر خاص بالطبيب الجاهل؛ لأنه ليس له حق ممارسة الطب أصلا، فهو من باب منع الإضرار بالناس، وليس فيه موازنة بين المصلحة العامة والخاصة.

٤- جواز الحجر على السفيه في التصرف في أمواله. وهو كذلك ليس من باب تعارض المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة؛ لأن الحجر على السفيه ليس فيه إضرار به، بل هو لتحقيق مصلحته الخاصة بحفظ ماله عليه.

٥- جواز التسعير عندما يتعدى أرباب الطعام فيبيعونه بسعر فاحش. وليس في ذلك إضرار بالتجار؛ لأن التسعير يكون بما يحقق لهم الربح العادل ويمنعهم من التعسف في رفع سعر البيع.

٦- بيع طعام المحتكِر جَبْراً عليه عند حاجة الناس إليه وامتناعه من البيع بثمن المثل. وهذا في الواقع ليس فيه إضرار بالمحتكِر؛ لأنه يُجْبَر على البيع بسعر السوق، وذلك يحقق له مصلحته في الربح. وكل ما في الأمر هو منعُه من التعسُّف في رفع سعر البيع والقصد إلى الإضرار بالناس بحبس الطعام.

والاحتكار هو حبس الشيء انتظارا لغلائه، وذلك بأن يشتري السلعة في البلد ويمتنع عن بيعها قصد الرفع من سعرها بسبب قلتها أو انعدامها في السوق، ثم يخرجها بعد ارتفاع سعرها ليبيعها بسعر فاحش. ولا يخفى ما في ذلك من إضرار بالناس. وهذا

في الواقع منعٌ من التعسُّف في استعمال الحق، حيث إن البائع قصد الإضرار بالناس، وكان بإمكانه تحصيل مصلحته من الربح بالبيع بسعر السوق، ولكنه قصد الزيادة الفاحشة في الربح بما يسبب للناس ضررا، ولو أنه اشترى كبقية التجار وباع بسعر السوق لكان في ذلك تحقيقا لمصلحته التي لا يمنعها الشارع.

وفي موطأ مالك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نهى عن الاحتكار قائلا: "لا حَكْرَة في سوقنا. لا يَعْمَد رجالٌ بأيديهم فضول من أذهاب إلى رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا، ولكن أيما جالب على عمودة كبده في الشتاء والصيف، فذلك ضيف عمر فليبع كيف شاء الله، وليمسك كيف شاء."[1]

وهذه الرواية عن عمر تفيد أن من الاحتكار أن يعمد شخص إلى شراء جميع ما يأتي به التجار إلى البلدة ليحتكر بيعه بعد ذلك بالسعر الذي يريده، وليس من ضرورة هذا أن يمسكه بغرض رفع سعره، بل قد يبيعه بعد شرائه مباشرة، ولكنه لما صار هو المتحكِّم في تلك السلعة كان له أن يرفع السعر كما يشاء.

وقد قيّد الدكتور عبد المجيد السوسوة ترجيح المصلحة العامة على الخاصة بالتساوي في الرتبة؛ فإذا تساوت المصلحتان أو المفسدتان المتعارضتان في الرتبة والنوع، كأن يكون كلاهما ضروري ومتعلق بالنفس. فإذا كانت إحداهما عامة والأخرى خاصة قدمت العامة على الخاصة. وهذا أيضا فيه نظر؛ لأننا -مثلا- لا نطلب من الشخص أن يضحي بدينه ويقع في الكفر من أجل حفظ دين الجماعة، كما أنه إذا كانت جماعة كبيرة في سفينة وتوقف حفظ السفينة من الغرق على إلقاء واحد أو أكثر في البحر لحفظ حياة الجماعة، فإنه لا يجوز ذلك؛ لأنه لا تُقدَّم مصلحة الأكثر على الأقل إذا كانت المصلحة متعلقة بأرواح الأقل، يقول ابن عبد السلام: "فلا يجوز إلقاء أحد منهم في البحر بقرعة ولا بغير قرعة؛ لأنهم مستوون في العصمة، وقتل مَنْ

---

(١) موطأ مالك، كتاب البيوع، باب ما جاء في الحكرة.

لا ذنب له محرَّم."[١] كما ذكر الغزالي في المستصفى -في معرض الحديث عن الاستصلاح- أنه ليس من معهود الشرع تقديم مصلحة المجموعة على مصحلة الفرد، وضرب لذلك مثال السفينة التي خُشي من غرقها بسبب الحمولة الزائدة من الأفراد.[٢]

ولا يُعترض على هذا بمثال تترُّس الكفار ببعض الأسرى من المسلمين؛ لأن الفرق بينهما واضح، حيث أن قتل التِّرس المسلم غير مقصود، بل يقع عرضا، أما إلقاء البعض في البحر فهو قتل متعمَّد مقصود.

ولا يُعترض أيضا بالجهاد؛ لأن المجاهد لا يضحي بحياته لحفظ حياة الجماعة، بل هو يقوم بالدفاع عن مصالح جماعة المسلمين وهو واحد منهم، فإذا قُتل في سبيل ذلك فله أجر الشهادة.

وما يصلح أن يكون مثالا على ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة هو النهي عن تلقّي الرُّكْبان، وهو في الواقع فيه جانبان: جانب الموازنة بين مصلحتين خاصتين هما: مصحلة أصحاب السِّلع (الرُّكْبان) في البيع بسعر السوق، ومصلحة التجار الذين يتلقونهم في الشراء منهم بما هو أقل من سعر السوق ثم البيع بسعر السوق لتحقيق الربح. والجانب الثاني هو المصلحة العامة لأهل المدينة؛ لأن أصحاب السلع (الرُّكْبان) يبيعون عادة سلعتهم بأقل مما يبيعها به التجار السماسرة. فالسماسرة لهم مصلحة في تلقي الرُّكْبان، ولكن مصلحة أهل المدينة في الشراء مباشرة من الرُّكْبان بسعر أقل تُقدَّم على مصلحة السماسرة إذا قلنا بالمنع من تلقي الركبان.

والمثال الآخر هو جواز الرمي إلى كفار تترسوا بأسرى المسلمين، وهذا واضح في التعارض بين مصلحة خاصة هي حفظ حياة الأسرى، ومصلحة عامة هي الدفاع عن عامة المسلمين الذين هم محلّ هجوم الكفار. ومعلوم أن هذا الرمي لا يجوز إلا بشرط

---

(١) العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج١، ص١٣٤.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٨.

عدم القصد إلى رمي التّرس المسلم.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى إطلاق القول في حقّ الدولة في نزع الملكية الفردية لمصلحة الدولة (مصلحة الجماعة) مُعتبرا ذلك من باب تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، واستدل على ذلك بأدلة لا تقوم بها الحجة، منها:[(١)]

١- حق ولي الأمر في تقييد المباح. والواقع أن تقييد المباح ليس فيه نزعا للمكلية الفردية؛ لأن المباح ليس ملكا لشخص معيَّن.

٢- الشُّفعة، حيث اعتبرها من باب نزع الملكية رعاية لحق الآخرين. والواقع أنه ليس في الشُّفعة نزع للملكية لا من أجل الحق العام ولا من أجل الحق الخاص، وكل ما في الشفعة هو إلزام الشريك الذي أراد بيع نصيبه بأن يبيعه لشريكه -وليس لشخص آخر- بالسعر نفسه. فليس في الشفعة نزع لحق الملكية؛ لأن الشريك قد قرَّر بيع حصته، وإنما فيه تقييد لحقه في اختيار المشتري، حيث أعطى الشارع الأولوية لشريكه حتى لا يتضرر بالجار الجديد.

٣- الحِمَى الذي يحميه الإمام لمصالح المسلمين. والواقع أنه ليس فيه نزع للملكية الخاصة، لأن الحِمَى أصلا يكون في الأرض التي هي ملك عام لا في التي تكون ملكا خاصا. وكل ما في الحمى هو التضييق على أهل البلد في مرعاهم والحدّ من انتفاعهم بالملك العام، وقد قيّده الفقهاء بما لا يكون فيه ضرر معتبر بعامة أهل البلد.

٤- نزع الأرض ممن لا يعمرها، سواء الأرض التي تم قطعها لشخص لإعمارها أم الأرض الموات التي أحياها شخص. والواقع أنه في كلتا الحالتين ليس في ذلك نزع لملكية خاصة للمصلحة العامة؛ لأن الحق في الأرض المقطوعة أو التي يتم إحياؤها إنما يثبت بشرط عمارتها واستغلالها، فإذا لم يقم الشخص بذلك سقط حقه. ويكون

---

(١) انظر ذلك في: محمد عبد رب النبي حسنين محمود، نظرية الموازنة بين المنافع والمضار في إطار القانون العام (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م) ص٣٨١-٣٩٤.

نزعها منه عند عدم وفائه بشروط الإعمار أو الإحياء من باب استرجاع ما لا يستحقُّه، لا من باب نزع الملكية الخاصة للمصلحة العامة.

٥- إحجام عمر رضي الله عنه عن توزيع أرض السواد في العراق وأرض مصر والشام، وهو ما سار عليه عثمان رضي الله عنه بعده.

الظاهر أن عمر فعل ذلك من باب تقييد الحق المباح، فهو يرى أن توزيع الأرض المفتوحة على الفاتحين من باب الحق المباح، وليس من باب الواجب. والدليل على ذلك أن الأراضي التي فُتحت في زمن الرسول ﷺ لم تُوزَّع كلّها، فالرسول ﷺ وزّع أرض خيبر ولم يوزّع أرض مكة. والظاهر أن عمر كان يرى أن توزيع الأرض من باب المباح، وأن الرسول ﷺ قد وزّع الأرض لأن الذين شاركوا في ذلك الفتح إما من المهاجرين الفقراء الذين أخرجوا من أموالهم وديارهم، أو الأنصار الذين استُهْلِكَت أموالُهم في مواساة المهاجرين والدفاع عن المسلمين وديارهم. أما الفاتحين في عهد عمر رضي الله عنه فقد أغناهم الله تعالى بما فتح عليهم من غنائم، ورأى عمر أن الاستمرار في توزيع الأراضي عليهم سيؤدي إلى حصر مصادر الثروة في أيدي مجموعة من الناس، وحرمان الأجيال التي تأتي من بعدهم، مما يحدث خللا في توزيع الثروة بين أفراد الأمة الإسلامية فقرر أن يجعل الأراضي المفتوحة ملكا عاما لجميع المسلمين.

يقول ابن تيمية: "إن فعل النبي ﷺ في خيبر إنما يدل على جواز فعله ولا يدل على وجوبه. فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلا على عدم الوجوب، فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عنوة كما استفاضت به الأحاديث الصحيحة، بل تواتر ذلك عند أهل المغازي والسير."[(١)] والشاهد في هذا أنه مع كون مكة فُتحت عنوة، إلا أنه ﷺ لم يوزع شيئا من أراضيها على الفاتحين.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٣١٢.

والصواب في مسألة تعارض المصلحة العامة والمصلحة الخاصة التفصيل حسب الآتي:

حالات التعارض بين المصلحة العامة والخاصة:

الحالة الأولى: حال كون المصلحة الخاصة حقاً ثابتاً لصاحبه موجوداً بالفعل، كمن كان يملك أرضا واحتاج إليها المسلمون لإقامة مشروع ذي نفع عام لا يمكن إقامته إلا في تلك الأرض. فإذا رضي صاحب الأرض بالتخلي عن ملكها إما تبرُّعاً أو بالتعويض (المثامنة)، فلا إشكال في ذلك. وقد وقع هذا في زمن النبي ﷺ في مسجد قُباء؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه: "لما قدم رسول الله ﷺ المدينةَ وأمر ببناء المسجد، أرسل إلى ملأ بني النجار، فجاءوا فقال لهم: "يا بني النجار ثامنوني بحائطكم هذا. قالوا: لا والله لا نطلب ثمنه إلا إلى الله."[١]

ولكن إذا رفض صاحب الملك التنازل عن ملكه ولو بالتعويض، هل يجوز إجباره على ذلك أم لا؟

أورد السمهودي في كتابه "**وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**" أن عمر بن الخطاب لما أراد توسيع المسجد النبوي عرض على أصحاب الدور التي كانت داخلة في مجال التوسعة ثلاثة اختيارات: أولها: التعويض من بيت مال المسلمين لمن أراد البيع، وثانيها: الهبة لمن أراد التصدق على المسلمين، وثالثها: التعويض بأن يُبنى له بيتٌ من بَيْتِ المال في المكان الذي يريده. ولما رفض العباس بن عبد المطلب التنازل عن داره بأي وجه من الوجوه الثلاثة احتكما إلى أبيّ بن كعب رضي الله عنه، فأخبرهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "إن الله أوحى إلى داود أن ابْنِ لي بيتا أُذْكَرُ فيه، فخط له هذه الخطة، خطة بيت المقدس، فإذا تربيعتها بزاوية بيت رجل من بني إسرائيل، فسأله داود

---

(١) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ابتناء مسجد النبي صلى الله عليه وسلم. وأخرجه البخاري في كتاب الوصايا وكتاب مناقب الأنصار.

أن يبيعه إياها فأبى، فحدَّث نَفْسَهُ أن يأخذه منه، فأوحى إليه الله: أن يا داود أمرتك أن تبني لي بيتا أُذْكَرُ فيه، فأردت أن تدخل في بيتي الغصب، وليس من شأني الغصب، وإن عقوبتك ألا تبنيه." فقال عمر للعباس: "اذهب، فلا أعرض لك في دارك. فقال العباس: أمَا إذْ قُلْتَ ذلك فإني قد تصدقت بها على المسلمين، أوسِّع عليهم في مسجدهم."[١]

وقد يُقال بأخذ الملكية جبرا مقابل التعويض بما يرضيه أو على الأقل بما يساوي ثمن ذلك العقار، على أساس أنه في هذه الحال لا يكون صاحب المصلحة الخاصة قد ضاعت عليه مصلحتُه، بل تكون قد عُوِّضَت له بما يساويها أو بما يُرضيه.

وقد صدر قرار من مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة المنعقدة بجدة بتاريخ ١٨-٢٣ جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ يحدد شروط وضوابط انتزاع الملكية للمصلحة العامة، وهي: أولا: أن يكون نزع العقار مقابل تعويض فوري عادل يقدره أهل الخبرة بما لا يقل عن ثمن المثل. ثانيا: أن يكون نازعه ولي الأمر أو نائبه في ذلك المجال. ثالثا: أن يكون النزع للمصلحة العامة التي تدعو إليها ضرورة عامة أو حاجة عامة تنزل منزلتها كالمساجد والطرق والجسور. رابعا: أن لا يؤول العقار المنزوع من مالكه إلى الاستثمار العام أو الخاص، وألا يُعَجَّل نزعُ ملكيته قبل الأوان.[٢]

الحالة الثانية: حال منع الإنسان من اكتساب حق مباح له للمصلحة العامة: وذلك أن يكون الشيء أو التصرُّف مما يستحقُّه الإنسان مثل الإباحات، والاستحقاقات (الحقوق المجردة). فإذا كان في اكتسابه ضرر بالغير، سواء كان فردا أم جماعة المسلمين، فإنه قد يُمنع من ذلك. مثال الأول: النهي عن بيع الحاضر للبادي وتلقي الركبان؛ لأن فيهما إضرار بصاحب السلعة. ومثال الثاني: المنع من شراء السلعة من السوق بقصد

(١) علي بن عبد الله بن أحمد الحسني السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ) ج٢، ص٦٨-٦٩.

(٢) منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي: قرارات وتوصيات، ١٤٠٦-١٤٠٩هـ/ ١٩٨٥-١٩٨٨م، ص٦٤.

الاحتكار كما فعل عمر بن الخطاب. ومن هذا الباب امتناع عمر عن تقسيم الأراضي المفتوحة على المجاهدين،[1] ونهيه عن الزواج من الكتابيات، والتوقف عن إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة. ومنه ما يوضع من شروط على إحياء الأرض الموات، وما تفعله الدول المعاصرة من وضع قيود على الصيد في مواسم التكاثر، وما تفعله بعض الدول من وضع قيود على الزواج من الأجنبيات في حال إعراض الناس عن الزواج بالنساء المحليات. وفي جميع هذا يكون المنع من ذلك الفعل دفعا للضرر العام، ويكون الفرد في هذه الحال قد مُنِع من مصلحةٍ حفظا للمصلحة العامة. ويدخل هذا في باب حقّ الحاكم في تقييد المباحات إذا نتج عنها ضرر عام.

الحالة الثالثة: حال المنع من التعسُّف في استعمال الحق للمصلحة العامة: مثل إجبار المحتكر على البيع، والتسعير إذا توفرت شروطه. فالمحتكر له -أصلا- حقُّ الشراء وإمساك السلعة وعدم بيعها إلا في الوقت الذي يريد، ولكنه ليس له حقٌّ أن يستعمل ذلك الفعل للإضرار بجماعة المسلمين. والتاجر في -الأصل- له الحق أن يحدد ثمن السلعة، ولكن ليس له حق أن يستعمل ذلك للإضرار بجماعة المسلمين، فتلك الأفعال تُعدّ من التعسُّف في استعمال الحق الذي يُمنع منه صاحبه.

ودليل المنع من التعسّف في استعمال الحق النهي عن استعمال حقّ الرجعة بقصد الإضرار بالزوجة بتطويل عدتها في قوله تعالى: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) (البقرة: ٢٣١)، والنهي عن استعمال الزوجة المطلقة حقّ الإرضاع للإضرار بالزوج بطلب أجرة عالية للإرضاع، والنهي عن استعمال الزوج

---

(١) امتنع عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن تقسيم أرض سواد العراق على الفاتحين رعاية للمصلحة العامة للمسلمين، والأصل أن أخذ قسط من الغنائم -ومنها الأرض- مما يستحقه المقاتلون المشتركون في الفتح، ولكن عمر رأى أن تمكينهم من هذا الحق سيؤدي إلى أن تكون أغلب أراضي الدولة الإسلامية التي تُفتح ملكا لمجموعة من المسلمين، في حين يُحرم عامة المسلمين، خاصة الأجيال التالية، من ذلك.

حق الأبوة للإضرار بالأم بنزع الولد منها في قوله تعالى: (لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) (البقرة: ٢٣٣).

الحالة الرابعة: حال إمكان تضمين المصلحة الخاصة في المصلحة العامة: ومثال ذلك ما أفتى به أهل العلم من جواز فرض مقدار من المال على الأغنياء في حال عدم كفاية الموارد للدفاع عن بلاد الإسلام، ففي الدفاع عن بلاد الإسلام مصلحة عامة تتضمن مصلحة أولئك الذين يُفرَضُ عليهم ضريبة في أموالهم.

التعارض بين المصالح الخاصة:

وقع للشيخ أحمد الزرقا في شرح القواعد الفقهية كلام مطلق في شرح قاعدة "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" حيث يقول: "فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قُدِّم دفعُ المفسدة غالبا؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات. قال عليه الصلاة والسلام: ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم." ثم أورد للقاعدة أمثلة: منها منع صاحب العلو وصاحب السفل من أن يتصرف تصرفا مضرا بالآخر، وإن كان يتصرف في خالص ملكه وله منفعته، ومنها الحَجْر على السفيه، ومنها منع الإنسان من فتح كوة تشرف على مقر نساء جاره، بل يُكلَّف أن يتخذ فيها ما يقطع النظر، ومنها منع الجار من اتخاذ ما يضر بجاره ضررا بيِّنًا، كاتخاذه بجانب دار جاره طاحونا يوهن البناء أو معصرة أو فرنا يمنع السكنى بالرائحة والدخان، ومنها المنع من اتخاذ حانوت للطبخ أو للحدادة بين البزازين. ثم قال: "والظاهر أن هذا، أي تقديم المنفعة ومراعاتها حين تربو على المفسدة، فيما إذا كانت المفسدة عائدة على نفس الفاعل، كمسألة تجويز الكذب المذكورة (الكذب بين المتخاصمين بغرض الإصلاح)، أما إذا كانت المفسدة عائدة لغيره، كمسألة العلو والسفل المتقدمة ونظائرها، فإنه يمنع

منها لمجرد وجود الضرر للغير، وإن كانت المنفعة تربو كثيرا على المفسدة."[١]

وما ذهب إليه الشيخ أحمد الزرقا من القول بمنع صاحب الحق من التصرف في حقه إذا نتج عنه إضرار بالغير ولو كانت المنفعة تربو كثيرا على المفسدة، مثل منع اتخاذ حانوت للطبخ أو الحدادة بين البزازين فيه نظر: ماذا لو كان الشخص لا يحسن سوى تلك الحرفة وهي مصدر رزقه، ولا يمكنه شراء حانوت آخر في حي الطباخين أو الحدادين، هل يُمنع من التصرف في حانوته فقط من أجل مراعاة مصلحة البزازين مع أن منعه من ذلك يسبب له ضررا عظيما؟ لا يبدو أن هذا عدلا، إلا إذا قلنا بأن يعوِّضه البزازون عن ذلك الحانوت حانوتا آخر في حي الطباخين لا تقل قيمته عن حانوته الأول.

وقد بنى الدكتور عز الدين بن زغيبة -في حديثه عن التعارض بين المصالح والمفاسد- على ما ذهب إليه الشيخ الزرقا، حيث يرى أنه عند تعارض المصالح والمفاسد ينبغي التفريق بين أمرين: أحدهما: أن تكون المصالح والمفاسد متعلقة بالشخص نفسه ولا تتعدى المفاسد إلى غيره من الناس. والثاني: أن تكون المفاسد متعدية إلى طرف أو أطراف أخرى.

ففي حال اقتصار المفاسد على الشخص نفسه، يرى أن معيار الموازنة هو النظر إلى الجانب الغالب: فإذا كانت المفسدة هي الغالبة، فإنه يجب دفعها والتضحية بالمصلحة المرجوحة،[٢] أما إذا كانت المصلحة هي الغالبة، فإن الحكم يكون بتقديمها على المفسدة. وفي حال التساوي بين المصلحة والمفسدة، نقل اختلاف العلماء في حصول التساوي في الواقع، فالذين قالوا بإمكان حصول التساوي قالوا بالتخيير أو التوقُّف، أما الذين قالوا بعدم حصول التساوي في الواقع -وهو الذي مال إليه- فإن التعارض عندهم

---

(١) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) ص٢٠٥-٢٠٦.

(٢) عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص٣١٣-٣١٤.

على نوعين فقط، هما: إما رجحان المصلحة أو رجحان المفسدة.[١] وهذا الكلام لا إشكال فيه.

أما في حال تعدي المفسدة إلى طرف آخر، فإنه يرى أن المعيار المستعمل في هذه الحال هو قاعدة: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"، حيث يقول: "أما ما قرره الأصوليون والفقهاء في القاعدة القائلة (درء المفاسد أولى من جلب المصالح عند تعارضهما) فإنه ينصرف إلى المفسدة التي لا يتوقف ضررها على نفس الفاعل، بل يتعداه إلى الغير، فمثل هذا الفعل يُقدَّم دفع مفسدته على جلب مصلحته، ولو كانت المصلحة فيه تربو على المفسدة".[٢] ثم ذكر التفصيل الذي ذكره الشاطبي عن حكم فعل المكلف إذا نتج عنه إضرار بالغير. ولكن الواقع أن التفصيل الذي ذكره الشاطبي لا يؤيد ما ذهب إليه الدكتور بن زغيبة من تحكيم قاعدة "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" عندما تتعلق المفاسد بالغير، حيث إن التفصيلات التي ذكرها الشاطبي تعطي صاحب الحق الأولوية في تحصيل مصالحه ودفع المضار عنه في حال كونه يتضرر من منعه من ذلك الفعل، ولو نتج عن ذلك إضرار بالغير. وخلاصة ما ذكره الشاطبي كالآتي: [٣]

١- الأصل أن كل إنسان يختص بما هو ملك له ويستأثر به، ولا يُمْنَع الإنسان من مصلحة ثابتة له رعاية لمصلحة شخص آخر.

٢- إذا كانت منفعة الإنسان متحققة بما يوفّر له الضرورة والحاجة، وأراد الزيادة في المنفعة بما يُلْحَق بالغير ضررا، فإنه يُمنع من ذلك وتُرجَّح مصلحة دفع الضرر عن

---

(١) عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص٣١١-٣١٣.

(٢) عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص٣١٤-٣١٥

(٣) أورد الشاطبي ذلك في المسألة الخامسة من القسم الثاني من كتاب المقاصد، وهو القسم المتعلق بمقاصد المكلَّف في التكليف، ج٢، ص٢٦٤ وما بعدها.

الطرف الآخر. ومثال ذلك قوله ﷺ: "لا يُمنع فضل الماء ليُمنع به الكلأ."[(١)] قال ابن حجر: "والمعنى أن يكون حول البئر كلأ ليس عنده ماء غيره، ولا يمكن لأصحاب المواشي رعيه إلا إذا تمكنوا من تلك البئر لئلا يتضرروا بالعطش بعد الرعي، فيستلزم منعُهُم من الماء منعَهُم من الرعي."[(٢)] ففي هذه الحال يكون صاحب الماء أولى به من غيره. فإذا كان الماء يكفي لحاجته هو فقط، كان هو الأولى به، ولا يجوز أخذه منه حتى لو تضرر سائر الرعاة. أما إذا كان الماء زائدا عن حاجته فلا يجوز له أن يمنع الرعاة من فضل الماء بقصد الإضرار بهم.

٣- إذا كانت مصلحة الإنسان زائدة عن حاجته وكان الغير مضطرا إليها، فإنه يجوز بذلها له ولكن بعوض، كما هو الحال في المضطر إلى أكل مال غيره لدفع الضررورة.

٤- إذا كان التعارض بين مصلحة ثابتة متحققة وحق مجرد في تحصيل مصلحة فإنه يقدم الحق الثابت على الحق المجرد. ومثال ذلك النهي عن بيع الحاضر للبادي وعن تلقي الركبان. فإن الحاضر والمتلقي لهما مصلحة في ذلك، ولكنها مصلحة لم تستقر في ملكهما بعد، وهي من جهة أخرى فيها إضرار بالبادي وبالرُّكْبان، فجاء النهي عن ذلك منعا من الإضرار بهم. ويمكن القول إن فيها تعارضا بين مصلحة التجار ومصلحة الركبان، ومصلحة الركبان متحققة وثابتة، لأن لهم حق البيع بسعر مقبول يعوض لهم نفقاتهم وأتعابهم في الإنتاج، أما التجار فلهم حق البيع والشراء للانتفاع بذلك، وهو حق مجرد لم يتحقق بعد، فإذا أدى السعي إلى ذلك الحق المجرد إلى إهدار حق ثابت، قُدِّم الحقّ الثابت المتقَرِّر على الحقّ المجرد.

المعيار الخامس: ترجيح أكبر المصلحتين قدرا: إذا تساوت المصلحتان في الرتبة

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الشرب والمساقاة، باب من قال إن صاحب الماء أحق بالماء.

(٢) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تصحيح وإشراف محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ) ج٥، ص٣٢.

والنوع والعموم والخصوص فإنه ينظر في مقدار كل واحدة منهما، وتُرجَّح أكبرهما قدرا. ومنه ترجيح أدوم المصلحتين نفعا.

المعيار السادس: ترجيح آكد المصلحتين تحققا: المعايير الستة السابقة كلها مربوطة بمعيار تحقق حصول المصلحة في الخارج، فتقدم المصحلة المقطوع بوقوعها على المظنونة، والمظنونة على المصلحة الموهومة.

المبحث الخامس

مراعاة مآلات الأفعال والأحكام

المطلب الأول: مفهوم المآل ودليل قصد الشارع إلى مراعاته

تعريف المآل:

الأَوْلُ الرجوع، يقال آل الشيء يؤول أَوْلاً ومآلا بمعنى رجع وعاد، وآل الشيء إلى كذا بمعنى صار إليه.(١)

والمراد بالمآل في هذا السياق هو: عاقبة الشيء وما يصير إليه، بمعنى الأثر المترتب عليه. وبناء على ذلك يكون المراد بمراعاة المآلات: أخذ الآثار والنتائج المترتبة على الشيء بعين الاعتبار في الحكم الشرعي المتعلق به. ويشمل اعتبار المآلات أمرين:

أحدهما: اعتبار مآلات الأفعال في تقرير الأحكام الشرعية، وهو قائم على النظر إلى المفاسد المتعلقة بالتصرف في ذاته. الظاهر من منهج الشارع في التشريع أنه إذا كان مآل التصرف إلى مفسدة خالصة أو مفسدة غالبة فإن الشرع يأتي بالنهي عنه. ومثال ذلك النهي عن المعاملات والتصرفات التي تؤول إلى أكل أموال الناس بالباطل، أو تؤول إلى التنازع والتدابر والتقاطع. وكذلك النهي عن الخبائث والـمُضِرَّات من المطعومات والمشروبات. وإذا كان مآل التصرف إلى مصلحة خالصة أو مصلحة راجحة، جاء الشرع بالترخيص فيه. وذلك مثل المعاملات التي تؤول إلى تبادل المنافع بالعدل، والطيبات من المطعومات والمشروبات.

والثاني: اعتبار مآلات تطبيق الأحكام الشرعية في تثبيت تلك الأحكام أو تغييرها، وهذا يكون بعد ثبوت الأحكام الشرعية، ويُنْظَرُ فيه إلى مآل تطبيق الحكم الشرعي. فإذا آل تطبيق الحكم الشرعي الثابت إلى مفسدة معتبرة شرعا، جاءت الرخصة

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١٧١ وما بعدها.

الشرعية بالتخفيف أو الاستبدال أو الإسقاط. ومدار الرُّخص الشرعية على الترخيص في منهيٍّ عنه، أو تخفيفٍ لواجب أو إسقاطٍ له إذا ترتَّب على تطبيق الحكم الشرعي مفسدةٌ مُعْتَبَرَةٌ شرعا.

ويدخل في النوع الثاني الأحكام الاجتهادية القائمة على الترجيح بين المصالح والمفاسد، حيث يدور حكمُ التصرُّف مع مآله بين الصلاح والفساد الشرعيين.

وينبغي التنبيه على أن موضوع مراعاة المآل له تداخل مع موضوعات أخرى، هي: مقصدية الأحكام الشرعية (تعليل الأحكام الشرعية)، والموازنة بين المصالح والمفاسد، وعموم الشريعة، ولذلك فإن ما يرد ذكره في هذا المبحث قد يتداخل مع ما ذُكر في تلك المباحث.

والغرض من هذا المبحث بيان أن الشارع الحكيم في تشريعه للأحكام قاصد إلى النظر إلى مآلات الأفعال في تقرير الأحكام الشرعية ابتداء، كما أنه ناظرٌ في تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع إلى مآلات تطبيق تلك الأحكام.[1]

الأدلة على قصد الشارع إلى مراعاة المآلات:

الثابت أن الأحكام الشرعية شُرعت لإصلاح أحوال الإنسان، حتى يتمكن من تحقيق العبودية لله تعالى، يقول الشاطبي: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أمورٌ أُخَر هي معانيها، وهي المصالح التي شُرِعت لأجلها."[2]

---

(١) ليس من غرض هذا الكتاب التفصيل في موضوع المآلات، وإنما الاقتصار على الإشارة إلى ثبوت نظر الشارع إلى المآلات في تقرير الأحكام الشرعية، وتحرير بعض المسائل المتعلقة بذلك. ومن أراد التفصيل في موضوع مراعاة المآل فعليه بما كتبه الشاطبي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من كتابه: الموافقات؛ وكتاب: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي للدكتور وليد بن علي الحسين، وغيرها من الكتابات التي فصلت في الموضوع.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٨٥ (ط. دار الفكر).

ومما يدل على مراعاة الشارع للمآلات ما يأتي:

١- النصوص التي تتحدث عن أن الشريعة أُرِيد بها تيسير حياة الناس (انظر: سورة البقرة: ١٨٥)، وأنه لا حرج في الدين (انظر: سورة الحج: ٧٨). فتلك النصوص دالة على أن الشارع راعى في تقرير التكاليف الشرعية ما قد تؤول إليه من حرج ومشقة، فلم يشرع إلا ما هو في طاقة الإنسان، ولا يُسبِّب له مفسدة معتبرة شرعا. وكذلك النصوص التي جاءت بالرُّخص الشرعية لأصحاب الأعذار، فهي تدل على اعتبار الشارع لما يؤول إليه تطبيق بعض الأحكام الشرعية من ضرر وحرج ومشقة في بعض الأحوال، فرخَّص لأصحاب تلك الأحوال بما يرفع عنهم الضرر والحرج.

٢- النصوص التي تتحدث عن مقصدية الأحكام الشرعية (تعليل الأحكام الشرعية)، مثل قصد تحقيق التقوى بالصوم (انظر: سورة البقرة: ١٨٣)، وقصد حفظ الحياة بالقصاص (انظر: سورة البقرة: ١٧٩)، وقصد حفظ الأموال بمنع التصرفات التي تُعَدُّ أكلا لأموال الناس بالباطل (انظر: سورة البقرة: ١٨٨، والنصوص الأخرى المتعلقة بذلك)، وقصد ردع العدو وإرهابه بإعداد القوة (انظر: سورة الأنفال: ٦٠)، وقصد إقامة حياة الناس على العدل بإنزال الشرائع السماوية (انظر: سورة الحديد: ٢٥)، وحفظ حقوق الورثة بالنهي عن الوصية بأكثر من الثلث في قوله ﷺ: "الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ. إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ. وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ، إِلاَّ أُجِرْتَ."[1] وحفظ صلة الأرحام بالنهي عن تزوُّج المرأة على عمتها أو خالتها: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى أَنْ تُزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى الْعَمَّةِ وَعَلَى الْخَالَةِ، وَقَالَ: "إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ."[2] هذه النصوص كلها تدل على اعتبار الشارع للمصالح والمفاسد التي تؤول إليها

---

(١) موطأ مالك، كتاب: الوصية، باب: القضاء في الوصية في الثلث.

(٢) سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (الطبراني)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢) ج١١، ص٣٣٧.

التصرفات في تقرير أحكامها الشرعية.

٣- نهيُ الشارع الحكيم عن بعض التصرفات -التي أصلها الإباحة- لما تؤول إليه من محظورات ومفاسد، مثل نهيه عن سب آلهة المشركين إذا كان ذلك قد يؤدي إلى الرد بسبِّ الله تعالى: (وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الأنعام: ١٠٨). ونهي الله عز وجل الصحابة أن يقولوا للرسول ﷺ "راعنا": (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (البقرة: ١٠٤)؛ لأن اليهود كانوا يستخدمونها بغرض سبِّ الرسول ﷺ والتنقيص من قيمته. والنهي عن تعدد الزوجات إذا كان يؤدي إلى ظلم بعضهن: (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا) (النساء: ٣).

٤- نهيُ الشارع عن التعسف في استعمال الحق، وهو استعمال الحق المشروع بقصد الإضرار بالناس، مثل النهي عن إرجاع الزوجة المطلقة بقصد الإضرار بها بتطويل عدتها: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) (البقرة: ٢٣١)، فالإرجاع مشروع، بل مُرغَّب فيه شرعا إذا كان بقصد الإصلاح: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا) (البقرة: ٢٢٨)، ولكن إذا كان بقصد الإضرار صار محرما. ومنه النهي عن الوصية بقصد الإضرار: (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ) (النساء: ١٢).

المطلب الثاني: تطبيقات قاعدة مراعاة المآلات

أهم ما تظهر فيه تطبيقات قاعدة مراعاة المآلات هو: قاعدة الذرائع، وقاعدة الحيل، وسيتم الاقتصار عليهما في هذا المبحث. مع التنبيه على أني سوف أتناولهما بطريقة مختصرة تُركِّز على بيان مفهومهما، وتحرير ما يتعلق بهما من مسائل جوهرية.

وسأصرف النظر عمَّا استوفى حقه من البحث، كما أقتصر في عرض آراء أهل العلم حول سدِّ الذرائع على خلاصةٍ توضِّح حقيقة الخلاف حولها.

العلاقة بين الذرائع والحيل:

يوجد بين الاحتيال والتذرع تقارب في المعنى اللغوي، فالتذرُّع إلى الشيء هو التوصُّل إليه بوسيلة من الوسائل، والاحتيال هو التوصُّل إلى الشيء بطريق فيه حِذْق ودقَّة تصرُّف.

والفرق بينهما في الاستعمال الاصطلاحي أن سَدّ الذرائع يُنظَر فيه إلى جانب الأثر المترتب على الفعل بغض النظر عن قصد المكلَّف، فتجري الفتوى بالمنع من تصرف من التصرفات لكونه ذريعة إلى فعل المحظور. أما التحيُّل فيُنظَر إليه من جانب قصد الفاعل، حيث يقصد المكلَّف التحيُّل على إسقاط الأحكام الشرعية أو مضادَّة مقاصدها بأفعال ظاهرها الإباحة، فنقول فلان تحيَّل بكذا إلى كذا، وهذا الفعل حيلة لارتكاب محظور أو إسقاط واجب.

يفصِّل محمد الطاهر ابن عاشور الفروق بين الذرائع والحيل في ثلاثة أوجه: أولها: العموم والخصوص، حيث إن الذرائع أعمُّ من الحيل. والثاني: القصد، حيث إنه في الحيل يكون الشخص قاصدا إلى التخلُّص من حقّ شرعي عليه بصورة ظاهرها المشروعية، أما الذرائع فهي ما يفضي إلى فساد، سواء قصد الناس بفعلها الإفضاء إلى الفساد أم لم يقصدوا. والثالث: أن الحيل -بمعناها الاصطلاحي- لا تكون إلا مُبطِلة لمقصد شرعي، أما الذرائع فقد تكون مُبطِلة لمقصد الشارع وقد لا تكون مُبطِلة.(١)

أولاً: سَدُّ الذرائع:

لن أخوض في تفاصيل موضوع سدّ الذرائع؛ لأنه قد كُتِب فيه الكثير، ولكن سوف

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٦٨.

أركز على تحرير الموضوع، وتحديد ضابط للعمل بسدّ الذرائع يقوم على النصوص الشرعية ويوفِّق بين الآراء المختلفة. وسوف أتجاوز المسائل الواضحة التي استوفت حقها من البحث، وأعرض عن المسائل التي هي من باب الاستطراد أو التخليط. وسيتم تناول الموضوع من خلال أربع نقاط: الأولى: مفهوم سَدّ الذرائع، والثانية: موقف العلماء من سَدّ الذرائع، والثالثة: تحديد معيار العمل بسد الذرائع، والرابعة: مناقشة أصحاب المذاهب في سدّ الذرائع في ضوء الضابط الذي تم تحديده.

مفهوم سَدُّ الذرائع:

الذريعة في اللغة: الوسيلة. يُقال: تذرّع فلان بذريعة، أي توسَّل، والجمع ذرائع. والذريعة السبب إلى الشيء. يقال: فلان ذريعتي إليك، أي سببي ووُصلتي الذي أتسبَّب به إليك.(١)

وبناء على المعنى اللغوي للذريعة يكون المعنى العام لها هو ما يُتَوَسَّل به إلى شيء، بغض النظر عن كون الوسيلة أو المتوسَّل إليه خيرا أو شرا. فيدخل في ذلك: التوسُّل بالمحرَّم إلى المحرَّم، والتوسُّل بالمحرَّم إلى المشروع، والتوسُّل بالمشروع إلى المشروع، والتوسُّل بالمشروع إلى المحرَّم.

أما المعنى المراد للعلماء عند حديثهم عن سَدّ الذرائع فهو: الوسيلة التي أصلُها الإباحة، ولكن فعلها قد يؤدي إلى محظور شرعي. يقول ابن عاشور عن سَدّ الذرائع: "هذا المركَّب لَقَبٌ في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد مُعتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها."(٢)

وبهذا يكون سد الذرائع بمعنى: منعُ الشخص من فعل الأشياء التي أصلُها مباح،

(١) ابن منظور، لسان العرب، ص١٤٩٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٦٨.

ولكن يكون مآل فعلها إلى إيقاع مفسدة وارتكاب محظور شرعي. أما الوسائل التي نص الشارع على تحريمها، إما لكونها مفسدة في ذاتها أو لكونها تفضي إلى مفاسد معتبرة، فهي -وإن كان يصح في اللغة تسميتها ذريعة إلى الفساد، واعتبار تحريم الشارع لها من باب سدّ الذريعة- إلا أنه لما كان الشارع قد حكم عليها بالتحريم، فإن عملنا فيها هو تنفيذ ما حكم به الشارع، ولا يُعدُّ عملُنا فيها من باب سدّ الذريعة؛ لأن الشارع قد سدَّها وانتهى أمرها. وإنما الحديث في ما يمكن أن يمنعه المجتهد أو الحاكم من المباحات لكونه ذريعة إلى فعل المحظور شرعا، فهذا هو الذي يُصطلح عليه "سَدّ الذريعة".

ولا معنى للحديث عن فتح الذرائع؛ لأن الأصل في الذرائع أنها مفتوحة، والحديث عن فتحها مجرد تحصيل حاصل. وإذا كان الذين يتحدثون عن فتح الذرائع يشيرون إلى الرخص الشرعية في حالات الضرورة، فهذا قد فتحه الشارع ونصَّ على الترخيص فيه، وما يقوم به الإنسان -سواء أكان مجتهدا أم حاكما أم مكلَّفا- هو مجرد تطبيقٍ للحكم الشرعي لا فتحا للذرائع. هذا فضلا عن أن اصطلاح العلماء قد جرى على تسمية ذلك رخصة لا فتحا للذريعة، وإن كان لغة يصح تسميته فتحا للذريعة، إلا أن احترام الاصطلاحات أحرى بقطع طريق اللبس والتخليط في الكتابة والتأليف.

موقف العلماء من سَدّ الذرائع:

اختلفت أقوال العلماء في العمل بسدّ الذرائع بين قائل به وبين مُنْكِرٍ له. وقد حاول القرافي تلخيص موقف العلماء من سدّ الذرائع بقوله: "وهي ثلاثة أقسام: منها ما أجمع الناس على سَدِّه، ومنها ما أجمعوا على عدم سَدِّه، ومنها ما اختلفوا فيه. فالـمُجْمَع على عدم سَدِّه كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت لأجل الزنى، فلم يُمْنَع شيءٌ من ذلك وإن كان وسيلة للمحرَّم. وما أُجْمِع على سَدِّه كالمنع من سَبِّ الأصنام عند من يُعْلَمُ أنه يسبُّ الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم

وقوعهم فيها أو ظن، وإلقاء السُّمّ في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون. والمختلف فيه كالنظر إلى المرأة لأنه ذريعة للزنا بها، وكذلك الحديث معها، ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله."[١]

وقد تعقَّب العطار الشافعي كلام القرافي بقوله: "وأما قاعدة سدّ الذرائع فقد اشتهرت عند المالكية، وزعم القرافي أن كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للمالكية إلا من حيث زيادتهم فيها ... قال المصنف: وقد أطلق هذه القاعدة على أعمَّ منها، ثم زعم أن كل أحد يقول ببعضها. سنوضح لك أن الشافعي لا يقول بشيء منها، وأن ما ذكره أن الأمة أجمعت عليه ليس من مُسمَّى سَدِّ الذرائع في شيء."[٢]

ونحن إذا دققنا النظر في ما ذكره القرافي نجد أنه خارج محلّ النقاش، وأن ما ذكره في الحقيقة ليس حديثا عن موقف العلماء من سدّ الذرائع (التي هي بمعنى القول بالمنع من فعلٍ مباح للتذرُّع به إلى المنهي عنه)، وإنما هو حديث عن منهج الشارع في تشريع الأحكام من حيث علاقتها بما تفضي إليه من المفاسد؛ فما يفضي دائما أو غالبا إلى المفاسد نهى عنه الشارع الحكيم، وما لا يفضي إلى المفاسد أو يفضي نادرا تركه على الإباحة، وقد يكون الفعل منهيا عنه في حال دون حال حسب أحوال الإفضاء إلى المفسدة.

والمسائل التي عدَّها القرافي من الذرائع المتفق على منعها -مثل سبّ آلهة المشركين- ليس الاتفاق عليها بسبب القول بمبدأ سدّ الذرائع، وإنما لكونها منصوص على تحريمها، فالاتفاق على المنع منها بسبب الدليل الشرعي الوارد فيها، وليس بسبب إعمال قاعدة سدّ الذرائع من طرف المجتهدين.

---

(١) القرافي، الفروق، ج٣، ص٤٠٥.

(٢) حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) ج٢، ص٣٩٩.

إن ما ذكره من عدم جواز حفر البئر في طريق عام ليس من سد الذرائع، فلا يجوز أصلا للشخص حفر بئر في الطريق؛ لأن الطريق العام حق لجماعة المسلمين، وحفر بئر فيه أو إحداث ما يؤذي الناس حرام أصلا بغض النظر عن العلم أو الظن بوقوع أحد من الناس فيه، وبغض النظر عن تحقُّق ذلك الوقوع أو عدم تحقُّقه. ولا يُشترط في المنع من ذلك العلم بوقوع الناس فيه أو ظن ذلك، بل هو أمر ممنوع أصلا.

وكذلك إلقاء السُّمّ في الماء الذي يشرب منه الناس، أو الطعام الذي يأكلون منه، ليس من باب سد الذرائع؛ لأنه لا يجوز أصلا للشخص فعل هذا، وفعلُه من الفساد في الأرض الذي حرمه الله عز وجل. ولا يشترط في المنع من ذلك العلم باستعمال الناس لتلك الأطعمة والأشربة، أو ظن ذلك، بل هو أمرٌ ممنوع أصلا.

وليس من باب سَدّ الذرائع ما جاء في قوله ﷺ: "إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ". قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: "يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ."[١] لأن سَبَّ الناس ولعنهم مُحرَّم شرعا سواء أدى إلى الردّ بسبِّ والدي الجاني ولعنهما أم لم يؤدِّ إلى ذلك. وإنما عُدَّ هذا من أكبر الكبائر لما فيه من جُرم مضاعَف: سبُّ والدي الآخرين والتسبُّب في الرد بسبِّ والديه ولعنهما.

وفيما يأتي عرض أهم الآراء حول سدّ الذرائع، وسأكتفي في هذا المقام بالعرض فقط، دون مناقشة أو تعقيب، وستأتي مناقشة هذه الآراء في فيما بعد.

رأي المالكية في سَدّ الذرائع:

اشتهر المالكية بالقول بسد الذرائع، وأشهر موضوع يقولون فيه بسد الذرائع هو منع بيوع الآجال التي يتذرع بها الناس -عادة- إلى الربا.

استدل المالكية على مشرعية العمل بسدّ الذرائع بنوعين من الأدلة: الأول: القياس

(١) صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: لا يسب الرجل والديه.

على بعض النصوص الشرعية التي وردت بتحريم بعض الذرائع، والثاني: النصوص الشرعية التي تدعو إلى اجتناب ما فيه شبهة أو ريبة.

أما النصوص الشرعية التي وردت بتحريم بعض الذرائع، فأهمها:

١- قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (البقرة: ١٠٤). قال الباجي: "وجه الدليل من الآية أنه -تعالى- نهى المؤمنين عن أن يقولوا للنبي ﷺ "راعنا" لأن أهل الكفر كانوا إذا خاطبوا النبي ﷺ بهذا اللفظ أرادوا به سَبَّهُ، فمنع المؤمنين أن يخاطبوه بهذا اللفظ، وإن كان لا يصح أن يريد به مؤمن شيئا من ذلك. وهذا معنى الذريعة، وهو العقد الذي يريد الفاجر أن يتوصل به إلى الربا فيُمْنَعُ من ذلك الصالح، وإن كان لا يريد به ذلك."(١)

٢- قوله تعالى: (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (البقرة: ١٦٣)، ذلك أنهم تذرعوا إلى صيدها بالحظر عليها يوم السبت بما يمنع رجوعها، ثم يتصيدونها يوم الأحد، فعاقبهم الله عز وجل على ذلك.(٢)

٣- قوله تعالى: (وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الأنعام: ١٠٨). فقد نهى عن سبّ آلهة المشركين -مع كونه مباحا في الأصل- حتى لا يردّ المشركون على ذلك بسبّ الله عزّ وجلّ.

٤- قوله ﷺ: "لَعَنَ اللَّهُ اليَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَّلُوهَا، فَبَاعُوهَا."(٣) قال الباجي: "فلما باعوها وأكلوا أثمانها كان ذلك بمنزلة أكلها. وكذلك من باع عشرة دراهم بدينار ابتاعه من مبتاعه بعشرين درهما كمن باع عشرة دراهم بعشرين

---

(١) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٦.

(٢) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٦-٦٩٧.

(٣) صحيح البخاري، كتاب:أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر من بني إسرائيل.

درهما."[١]

أما النصوص التي تدعو إلى اجتناب الشبهات وما فيه ريبة، فأهمها:

١- قوله ﷺ: "دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ."[٢] قال الباجي: "وهذا نهي عن ترك ما يريب، وليس في الريبة أعظم مما ذكرناه".[٣]

٢- قوله ﷺ: "الحَلاَلُ بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ."[٤] قال الباجي: "لا خلاف بين المسلمين أنه يجب على الإنسان أن يفعل ما هو أبرأ لدينه."[٥] وقال تعقيبا على مَثَل الحِمَى: "وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يترك ما يضارع الحرام ويتوصل به إليه."[٦]

وأبرز مسألة قال فيها المالكية بسدّ الذرائع هي المنع من بيوع الآجال التي يتذرع بها الناس عادة إلى الربا. وقد اختلف علماؤهم في سبب المنع: فذهب بعضهم إلى أن سبب ذلك هو كونها أكثر معاملات أهل الربا. وعلى هذا الرأي، يكون الحكم تبعا لعادة الشخص، فمن عُلِم من عادته استعمال تلك العقود للتحيُّل على الربا، حُمِل عقده على ذلك وفُسِخ. ومن لم يُعْهَد عليه ذلك، أُمضي عقده. وذهب بعضهم إلى أن السبب هو سدّ ذرائع الربا، وعلى ذلك يُمنع الكل، بغض النظر عن القصد إلى الربا أو عدم القصد إليه.[٧] وذكر ابن عاشور أن سبب اعتداد مالك بالتهمة فيها هو أن قصد الناس

---

(١) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٧.
(٢) سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقاق والورع.
(٣) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٧.
(٤) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه.
(٥) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٨.
(٦) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٨.
(٧) القرافي، الفروق، ج٣، ص٤١١.

إلى فعلها أفضى إلى شيوعها وانتشارها، فحصلت بها المفسدة التي لأجلها حُرِّم الربا، فسبب اعتداد مالك بالتُّهمة فيها هو شيوعها حتى صار الناس يتحيَّلون بها على ما مُنِع عليهم، فلا يكون معيار المنع هو قصد الشخص، وإنما هو شيوع التذرُّع بها إلى المحظور.[١]

رأي ابن حزم في سدّ الذرائع:

يرفض ابن حزم تحريم شيء بالظن أو بالشبهة أو الاحتياط، ويرى أن الحرام هو ما حرمه الشرع صراحة، وما لم يحرمه الشرع صراحة فهو على الإباحة. كما يرى أن اجتناب الشبهات والتزام الورع مُرَغَّب فيهما، ولكنهما غير واجبين، ولا يجوز لأحد أن يلزم الناس بهما. وفي ذلك يقول: "ولا يحل لأحد أن يحتاط في الدين فيُحَرِّم ما لم يُحرِّم الله تعالى، لأنه يكون حينئذ مفتريا في الدين، والله تعالى أحوط علينا من بعضنا على بعض. فالفرض علينا ألا نحرم إلا ما حرم الله تعالى، ونص على اسمه وصفته بتحريمه. وفَرْضٌ علينا أن نبيح ما وراء ذلك بنصه تعالى على إباحة ما في الأرض لنا، إلا ما نص على تحريمه، وألا نزيد في الدين شيئا لم يأذن به الله تعالى. فمن فعل غير هذا فقد عصى الله عز وجل ورسوله ﷺ، وأتى بأعظم الكبائر."[٢]

ويقول: "فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خَوْفَ ذريعةٍ إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى وتجنُّب للحق."[٣]

ويمكن تلخيص الأسس التي أقام عليها ابن حزم مذهبه في الآتي:

١- الأصل في ما خلق الله تعالى أنه حلال، بدليل قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٧٠.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٢-٧٩٣.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٥.

مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا) (البقرة: ٢٩)، ولا يحرم منه إلا ما نص الشارع على تحريمه، بدليل قوله تعالى: (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ) (الأنعام: ١١٩). وبناء على ذلك فإن تحريم ما لم ينص الشارع على تحريمه هو من باب الافتراء على الله، بدليل قوله تعالى: (وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) (النحل: ١١٦) ويبطل بهذه النصوص أن يُحرِّم أحدٌ شيئا باحتياط أو خوف تذرُّع.[١]

٢- القاعدة أن "ما تُيُقِّنَ تحريمُه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وكل ما تُيُقِّنَ تحليلُه فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وبطل الحكم باحتياط."[٢] ويستدل على ذلك بأن النبي ﷺ أمر من توهَّم أنه أحدث في الصلاة أن لا يلتفت إلى ذلك وأن يتمادى في صلاته، إلا إذا سمع صوتا أو وجد ريحا.[٣]

٣- المشبَّهات ليست داخلة في دائرة الحرام، ولا يجوز تحريمها وإلزام الناس بتركها. فقوله ﷺ: "الحلال بَيِّنٌ والحرام بَيِّنٌ، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شُبِّه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان. والمعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه" يُسْتَفَاد من ألفاظ رواياته المتعددة أن "هذا حَضٌّ منه ﷺ على الورع، ونَصٌّ جليٌّ على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فُصِّل من الحرام، فهي على حكم الحلال."[٤]

ويقول عن اجتناب المشتبهات: "هذا إنما هو مُسْتَحَبٌّ للمرء، خاصة فيما أشكل

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٤.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٥.
(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٤.
(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٦.

عليه، وأنَّ حُكم من استبان له الأمر بخلاف ذلك."[١] ويقول: "ومن حَرَّم المشتبه، وأفتى بذلك، وحكم به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى."[٢] ويقول عن الذين يقولون بسدّ الذرائع: "ومن العجيب أن خوف الحرام أن يقع فيه غيرهم - ولعله لا يقع فيه- قد أوقعهم يقينا في مواقعتهم يقين الحرام، لأنهم حرموا ما لم يحرمه الله تعالى، ومُحرِّمُ الحلال كمُحَلِّل الحرام ولا فرق."[٣]

٤- يفسر ابن حزم حديث: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس" بأن ذلك حّضٌّ على الورع لا إيجابا للترك.[٤]

ويلخص ابن حزم موقفه من الشبهات بقوله: "فنحن نحضُّ الناس على الورع كما حضَّهم النبي ﷺ ونَدَبَهُم إليه، ونشير عليهم باجتناب ما حاك عليهم في النفس، ولا نقضي بذلك على أحد ولا نفتيه به فتيا إلزام، كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد."[٥]

٥- يرد ابن حزم الاستدلال بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا) بأن علة النهي لم ينص عليها القرآن الكريم ولا الرسول ﷺ، وإنما هي من قول الصحابي ولا حجة في قول الصحابي، ولزم الوقوف على ظاهر النص دون بحث عن العلة.[٦]

رأي الشافعي في سدّ الذرائع:

ذهب الإمام الشافعي إلى رفض القول بسد الذرائع، واحتج على ذلك بكون الأحكام

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٦.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٢.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٧.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠.

(٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠-٧٩١.

في الإسلام تُبْنَى على الظاهر فقط، حيث يقول: "الأحكام على الظاهر والله وليُّ المغيَّب. ومن حكم على الناس بالإزْكَان [أي الظن] جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عليه ورسولُه ﷺ؛ لأن الله عز وجل إنما يولي الثواب والعقاب على المغيَّب؛ لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه، وكلَّف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر. ولو كان لأحد أن يأخذ بباطنٍ عليه دلالة، كان ذلك لرسول الله ﷺ. وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم."(١)

واستدل على هذا المبدأ بأدلة، أهمها ما يأتي:

١- أن الله تعالى أخبر رسوله ﷺ بحقيقة المنافقين، وأنهم إنما يُعلنون أيمانهم ليكون ذلك مانعا من قتلهم (سورة المنافقين: ١-٢). ولكن مع كفرهم واتخاذهم إعلان الإيمان جُنَّة، فإن رسول الله ﷺ أقرَّهم يتناكحون ويتوارثون، ويُسْهم لهم إذا حضروا القسمة، ويحكم لهم بأحكام المسلمين.(٢)

٢- قوله ﷺ: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ. وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ، فَلاَ يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئاً، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ."(٣) يقول الشافعي: "فأخبرهم أنه يقضي بالظاهر، وأن الحلال والحرام عند الله على الباطن، وأن قضاءه لا يُحِلُّ للمقضي له ما حرَّم الله تعالى عليه إذا علمه حراما."(٤)

٣- قوله ﷺ: "أيُّهَا النَّاسُ قد آن لكم أن تَنْتَهُوا عن مَحَارِمِ الله تعالى. مَنْ أصَابَ مِنْكُم مِنْ هذه القاذورات شيئا فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ الله، فإنَّه من يُبْدِ لنا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عليه

---

(١) الشافعي، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والوزيع، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) ج٥، ص٢٤٥.

(٢) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٥.

(٣) موطأ مالك، كتاب: الأقضية، باب: الترغيب في القضاء بالحق.

(٤) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٦.

كتاب الله."[١] فأخبرهم أنه لا يكشفهم عما لا يبدون من أنفسهم، وأنهم إذا أبدوا ما فيه الحقُّ عليهم أُخِذُوا بذلك.[٢]

٤- قصة الملاعنة بين هلال بن أمية وزوجته، عندما اتهمها بالزنا مع شريك بن سحماء، وأنها حملت من ذلك الزنا. وقد قال ﷺ: "أَبْصِرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ بن سَحْمَاءَ"، فجاءت به كذلك، فقال النبي ﷺ: "لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ." [٣] يقول الشافعي: "ولم يستعمل عليهما الدلالة البيِّنة التي لا تكون دلالةٌ أَبْيَن منها، وذلك خبرُهُ أن يكون الولد، ثم جاء الولد على ما قال."[٤]

وإذا كان النبي ﷺ قد أبطل حكم الدلالة التي هي أقوى من الذرائع، فإن ذلك يدل على بطلان ما هو أضعف منها من الذرائع؛ لأن إبطال الأقوى يدل على بطلان ما هو

---

(١) موطأ مالك، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في من اعترف على نفسه بالزنا.

(٢) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٦-٢٤٧.

(٣) تمام القصة أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "البَيِّنَةَ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ". فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ البَيِّنَةَ؟ فَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "البَيِّنَةَ وَإِلَّا حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ". فَقَالَ هِلاَلٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ، فَلَيُنْزِلَنَّ اللهُ مَا يُبَرِّئُ ظَهْرِي مِنَ الحَدِّ. فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) (النور: ٦) فَقَرَأَ حَتَّى بَلَغَ: (إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ) (النور: ٩). فَانْصَرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا، فَجَاءَ هِلاَلٌ فَشَهِدَ، وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ؟" ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الخَامِسَةِ وَقَّفُوهَا، وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَتَلَكَّأَتْ وَنَكَصَتْ، حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا تَرْجِعُ، ثُمَّ قَالَتْ: لاَ أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ اليَوْمِ، فَمَضَتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَبْصِرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ"، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ." (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات...).

(٤) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٧.

أضعف منه.[١]

٥- روى الشافعي أن رُكَانَةَ بْنَ عَبْدِ يَزِيدَ طلق امرأته سُهَيْمَةَ الْمُزَنِيَّةَ الْبَتَّةَ، ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي طَلَّقْتُ امْرَأَتِي سُهَيْمَةَ الْبَتَّةَ، وَوَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِرُكَانَةَ: «وَاللَّهِ مَا أَرَدْتَ إِلَّا وَاحِدَةً؟» فَقَالَ رُكَانَةُ: وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً، فَرَدَّهَا إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ."[٢]

والملاحظ أن الشافعي قد فَسَّر "الظاهر" في هذه الواقعة بالمعنى المتيقَّن، فجعل إيقاع الطلاق ظاهرا، أي متيَقَّنا، وجعل لفظ البتة محتملا، غير متيقَّن في كونه ثلاثا، ولذلك قُبِلَ فيه قول صاحبه بأنه إنما قصد الطلاق مرة واحدة. وفي ذلك يقول: "والأغلب على من سمع قول ركانة لامرأته: أنت طالق البتة أنه يعقل أنه قد أوقع الطلاق بقوله: طالق، وأن البتة إرادة شيء غير الأول؛ أنه أراد الإبتات بثلاث، ولكنه لما كان ظاهرا في قوله واحتمل غيره لم يحكم رسول الله - ﷺ - إلا بظاهر الطلاق وذلك واحدة."[٣] ويقول: "ويبطل مثله من قول الرجل لامرأته "أنت طالق البتة"؛ لأن "طالق" إيقاع طلاق ظاهر، و"البتة" تحتمل زيادة في عدد الطلاق وغير زيادة، فعليه الظاهر، والقول قوله في الذي يحتمل غير الظاهر، حتى لا يُحكَم عليه أبدا إلا بظاهر، ويُجعل القول قولُه في غير الظاهر."[٤]

عند النظر في ما ذكره الشافعي من أدلة نلاحظ أن الأدلة الأربعة الأولى ظاهرة في الحكم بالظاهر، وليست محلّ خلاف، أما الدليل الخامس -قصة ركانة- فهو دليل على اعتبار القصد في الحكم وعدم الاكتفاء بالظاهر؛ لأن الظاهر يدل على الطلاق الثلاث. والدليل على ذلك أن ركانة نفسه كان يُدرك ذلك، ولذلك جاء إلى النبي ﷺ

---

(١) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٦.

(٢) مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ه) ج١، ص٢٦٨.

(٣) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٤-٦٥.

(٤) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٦.

يحتج أن قصده خلاف ظاهر لفظه. فظاهر اللفظ الطلاق البات، ولكنه قصد واحدة فقط، وبعد أن استوثق النبي ﷺ من قصده، جعله كما قصد وردّ عليه زوجته، وهذا دليل على الحكم بالقصد لا بظاهر اللفظ.

وبناء على قاعدة الحكم بالظاهر التي دلت عليها النصوص الشرعية، يرفض الشافعي الحكم على الناس بالظن، كما يرفض إبطال العقود بالقصد الفاسد، ويرى أن العقود لا يُبْطِلُها إلا ما ورد النص عليه في لفظها. يقول بعد ذكر الأدلة السابقة: "كلها تُبطل حكم الإزكان [الظن] من الذرائع في البيوع وغيرها من حكم الإزكان، فأعظم ما فيما وصفتُ من الحكم بالإزكان خلاف ما أمر الله عز وجل به أن يُحْكَمَ بين عباده من الظاهر، وما حكم به رسول الله ﷺ".[1]

ويقول: "وهذا يدل على أنه لا يفسد عقدٌ أبدا إلا بالعقد نفسه. لا يفسد بشيء تقدَّمه ولا تأخَّره، ولا بتوهُّم ولا بالأغلب. وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن يقول: هذه ذريعة، وهذه نيَّةُ سوء. ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يُقال: متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل، كان أن يكون اليقين في البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن يُردَّ به من الظن. ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفا ونوى بشرائه أن يقتل به، كان الشراء حلالا، وكانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع. قال: وكذلك لو باع البائع سيفا من رجل يراه أنه يقتل به رجلا كان هكذا... فإذا دلّ الكتاب، ثم السُّنة، ثم عامة حُكم الإسلام على أن العقود إنما تثبتُ بظاهرِ عقدِها، لا يُفسِدُها نيّة العاقدين، كانت العقود إذا عُقدت في الظاهر صحيحة أولى أن لا تفسد بتوهُّم غير عاقدها على عاقدها، ثم سيَّما إذا كان توهُّما ضعيفا."[2]

---

(١) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٧.

(٢) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٦-٦٧.

معيار العمل بسدّ الذرائع:

بعد النظر في مفهوم سدّ الذرائع، وفي آراء العلماء في العمل بسد الذرائع ، تبيَّن لي أن المعيار الضابط للمسألة هو النظر إليها من خلال ثلاث مقامات: مقام الإرشاد، ومقام الحكم والقضاء، ومقام السياسة الشرعية.

أولاً: مقام الإرشاد :

هذا المقام هو مقام تعليم الناس أحكام الدين، وإرشادهم إلى طريق الخير والصلاح، وتنفيرهم من طريق الشر والفساد، وتعليمهم محاسن الأخلاق ومعالي الأمور وطريق التقوى. وهو يشمل: تعليم الناس الحلال البيِّن والحرام البيِّن، وبيان مقاطع الحقوق، وتعليمهم طريق الورع واتقاء الشبهات، وتعليمهم تحمُّل مسؤولية تصرفاتهم، كما يشمل تنمية الوازع الداخلي في نفوس الناس طبقا لقوله ﷺ: "الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ."[1] ويشمل هذا المقام الفتوى التي تكون توجيها للناس وإرشادا، والأصل في الفتوى عدم الإلزام، ولا تصير لازمة إلا إذا تحوَّلت إلى حكم قضائي أو قانون تَسُنُّه الدولة.

ومما لا شك فيه أنه في هذا المقام ينبغي على العالم أن يرشد الناس إلى طريق الخير والتقوى والصلاح، ويأمرهم بفعل الواجبات واجتناب المحرمات، ويرغبهم في تجنُّب الشبهات وذرائع الفساد طبقا لقوله ﷺ: "الحَلاَلُ بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ."[2] وبناء على ذلك فلا ينبغي لمسلم أن يُفتي غيره بالشبهات ويرشدهم إلى الوقوع فيها، ولا يجوز لعالم -بدعوى التيسير وإيجاد المخارج- أن يشير

---

(١) صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة والأدب، باب: تفسير البر والإثم.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه.

على الناس بالاحتيال على الأحكام الشرعية، ولا أن يُعلِّمَهم طرق ذلك الاحتيال، مثل التذرع إلى الربا بعقود ومعاملات صورية، وإرجاع المطلقة البائن بنكاح التحليل، وإسقاط الكفارات والواجبات بالاحتيال عليها؛ لأن ذلك إفساد لدين الناس وأخلاقهم.

الخلاصة أنه في مقام الإرشاد والفتوى ينبغي العمل بسدّ الذرائع، بمعنى إرشاد الناس إلى تجنُّب التذرُّع بما ظاهره الإباحة إلى مناقضة مقاصد الشارع من أحكامه، أو ارتكاب المحرمات، أو أخذ حقوق الناس بالباطل. وليس في هذا إفساد لتصرفات الناس بمجرد الظن أو حكمٌ عليهم بمجرد التهمة، بل هو إرشاد لهم بأن يكونوا صادقين مع أنفسهم، وأن لا يتظاهروا بفعل المباح وهم يقصدون التوصُّل إلى المحرَّم؛ لأن الله عز وجل يعلم سرائرهم ويجازيهم على حسب قصودهم.

ثانياً: مقام الحكم والقضاء:

من المعلوم أن القاضي لا يعلم الغيب ولا يدرك حقائق الأمور، وإنما يقضي بناء على الأدلة الظاهرة التي يقدمها الخصوم. وخطأ القاضي في الحكم لا يُحِلُّ حراما، وفي الحديث أنه ﷺ قال: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ، فَأَقْضِي لَهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ، فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ، فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذَرْهَا."[١]

والقاعدة في الإسلام أن الحكم يكون على الظواهر، أما السرائر فهي موكولة إلى ضمائر أصحابها، والله تعالى يتولى أمرها يوم القيامة. وفي الحديث أنه ﷺ قال: "إِنِّي لَمْ أُومَرْ أَنْ أَنْقُبَ عَنْ قُلُوبِ النَّاسِ، وَلَا أَشُقَّ بُطُونَهُمْ."[٢] وفي قصة الملاعنة -التي سبق ذكرها- لم يعاقب الرسول ﷺ واحدا من أطرافها؛ لأن الزوج أقسم على صدقه في

(١) صحيح مسلم، كتاب: الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللحن بالحجة.

(٢) صحيح مسلم، كتاب: الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم.

الاتهام، والزوجة أقسمت على كذب الزوج في اتهامه إياها، والمتَّهم بالزنا بالمرأة أنكر، ولم يوجد شهود عليه. وقال ﷺ بعد التفريق بينهما: "انْظُرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَحْمَرَ قَصِيرًا مِثْلَ وَحَرَةٍ، فَلاَ أُرَاهُ إِلَّا قَدْ كَذَبَ، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَسْحَمَ أَعْيَنَ ذَا أَلْيَتَيْنِ، فَلاَ أَحْسِبُ إِلَّا قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا"، فَجَاءَتْ بِهِ عَلَى الأَمْرِ الـمَكْرُوهِ."[1] وبظهور تلك العلامة ظهر كذب المرأة، ولكن الرسول ﷺ لم يُغيِّر الحكم، ولم يُعاقبها، لأن الله عز وجل قال: (وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ) (النور: ٨)، فاكتفى في إسقاط العقاب بالإتيان بالشهادة كاملة، بغض النظر عن الصدق والكذب في تلك الشهادة.

الخلاصة أنه في مقام الحكم والقضاء لا ينبغي العمل بسدّ الذرائع، بل يكون الحكم على الظاهر بما هو قائم من الحجج والبيِّنات، والله تعالى يتولى السرائر.

ضرورة التفريق بين مقام الإرشاد وبين مقام القضاء:

يوجد في نصوص الشرع أدلة كثيرة تدل على التفريق بين مقام الإرشاد وبين مقام الحكم، من أبرزها: قصة ابن وَليدة زَمْعَة، حيث حكم النبي ﷺ قضاءً بالبيِّنة الظاهرة، ولكن لما وُجِدَت أمارات على أن الحكم القضائي يخالف الواقع، أرشد النبي ﷺ إلى العمل بما يوافق ذلك الواقع. والقصة كالآتي: أخرج مالك في الموطأ عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كَانَ عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي، فَاقْبِضْهُ إِلَيْكَ. قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عَامُ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ، وَقَالَ: ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ. فَقَامَ إِلَيْهِ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ، فَقَالَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ. فَتَسَاوَقَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ابْنُ أَخِي، قَدْ كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ. وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: أَخِي، وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ"، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ"، ثُمَّ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يكره من التعمق والتنازع في العلم.

قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ: "احْتَجِبِي مِنْهُ"، لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ. قَالَتْ: فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ."[١]

فالرسول ﷺ حكم بالولد لمن وُلد على فراشه، لأن تلك بيِّنة ظاهرة على أن الولد له، ولكنه لما رأى أن الولد يُشبه المدَّعي، أرشد المرأة -التي هي تعتبر قضاء أختا لذلك الولد- بأن تعامله معاملة الأجنبي وتحتجب عنه. فالقضاء هنا كان بالظاهر، والفتوى والإرشاد كان بناء على ما بدا للنبي ﷺ أنه حقيقة الأمر.

كما أن في قوله ﷺ: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ..." دليل صريح على التفريق بين مقام الحكم والقضاء وبين مقام الفتوى والإرشاد؛ فقد يحكم القضاء بحكم مخالف للواقع بناء على ما يُعْرَض عليه من البيِّنات والحجج، ولكن الفتوى تكون بوجوب عمل طرفي النزاع بما هو موافق لحقيقة الأمر، حتى لو كان ذلك مخالفا للحكم القضائي؛ لأن الحكم بالظاهر لا يُحِلُّ حراما ولا يُحَرِّمُ حلالا.

ثالثًا: مقام السياسة الشرعية:

المراد به أن تتخذ السلطة الحاكمة قرارا بمنع بعض التصرفات والمعاملات التي ظاهرها الجواز حفظا للمصالح الخاصة والعامة. ويكون ذلك عندما يظهر استعمال الناس تلك التصرفات والمعاملات للتوصل إلى فعل المحظور، أو يحصل بسبب فعلها ضرر بجماعة المسلمين أو بآحادهم.

وهذا التصرف من السلطة الحاكمة لا يدخل في باب التحريم، وإنما هو من باب حق السلطة الحاكمة في تقييد التصرف المباح، ومنع التعسف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، ومنع التحايل على الأحكام الشرعية.

ولتقييد المباح ومنع التعسُّف في استعمال الحق سوابق في فعل الخلفاء الراشدين.

---

(١) موطأ مالك، كتاب: الأقضية، باب: القضاء بإلحاق الولد بأبيه.

ومن ذلك ما فعله عمر بن الخطاب في الزواج من الكتابيات؛ فالقرآن أباح الزواج من محصنات أهل الكتاب، ولكن لما خشي عمر بن الخطاب من سوء استخدام ذلك المباح، وما ينتج عنه من تعنيسٍ وفتنةٍ للمؤمنات، وخطر على أسرار الدولة وخططها إذا تزوج القادة من الكتابيات، نهى عن ذلك الزواج دون تحريم له. ففي السنن الكبرى للبيهقي أنه لما تزوج حذيفة بن اليمان رضي الله عنه يهودية، كتب إليه عمر أن يفارقها، فقال: إني أخشى أن تَدَعُوا المسلمات وتنكحوا الموسات. وفي رواية: أن حذيفة كتب إليه: أَحَرَامٌ هي؟ فقال عمر: لا، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن."[١]

فعمر بن الخطاب نهى عن الزواج بالكتابيات للأسباب التي ذكرها، ولكنه لم يدَّع أنه يُحرِّم ذلك الزواج، بل يبقى حكم الإباحة جاريا عند تحقُّق مناطه بوجود حاجة ملجئة، أو وجود مصلحة راجحة في ذلك الزواج.

ومنها امتناع عمر بن الخطاب عن تقسيم الأراضي المفتوحة في العراق والشام على المجاهدين، على اعتبار أنه كان يرى أن تقسيم الأرض بين الفاتحين من باب المباح لا من باب الواجب، وأن الرسول ﷺ -كما يرى ابن تيمية- فعل ذلك أحيانا كما هو في خيبر، وامتنع عن ذلك أحيانا أخرى كما في فتح مكة.[٢] وبناء على ذلك، يُعدّ فعل عمر بن الخطاب من باب تقييد المباح حفظا لمصالح المجتمع المسلم.

وقد امتنع عمر بن الخطاب عن تقسيم تلك الأراضي سدا لذريعة تجميع الثروة في أيدي طبقة صغيرة من المجتمع وحرمان عامة المسلمين -خاصة الذين يأتون بعد تلك المرحلة- من فوائد تلك الثروة. وكذلك سدا لذريعة حرمان الدولة الإسلامية من

---

(١) أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م) ج٧، ص٢٨٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٣١٢.

مصدر مهم للدخل تستعين به على تدبير شؤونها.

ومن ذلك فسخ النكاح الذي يتم في العِدَّة ومنعهما من الزواج أبدا إذا كان قد دخل بها، زجرا عن انتهاك حرمات الله تعالى. ففي موطأ مالك "أَنَّ طُلَيْحَةَ الْأَسَدِيَّةَ كَانَتْ تَحْتَ رُشَيْدٍ الثَّقَفِيِّ، فَطَلَّقَهَا، فَنَكَحَتْ فِي عِدَّتِهَا، فَضَرَبَهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَضَرَبَ زَوْجَهَا بِالْمِخْفَقَةِ ضَرَبَاتٍ، وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا. ثُمَّ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ فِي عِدَّتِهَا، فَإِنْ كَانَ زَوْجُهَا الَّذِي تَزَوَّجَهَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا، فُرِّقَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ اعْتَدَّتْ بَقِيَّةَ عِدَّتِهَا مِنْ زَوْجِهَا الْأَوَّلِ، ثُمَّ كَانَ الْآخَرُ خَاطِباً مِنَ الْخُطَّابِ. وَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا، فُرِّقَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ اعْتَدَتْ بَقِيَّةَ عِدَّتِهَا مِنَ زَوْجِهَا الْأَوَّلِ، ثُمَّ اعْتَدَّتْ مِنَ الْآخَرِ، ثُمَّ لاَ يَجْتَمِعَانِ أَبَداً."[١] فالأصل أن من تزوج امرأة في عدتها فقد ارتكب محرّما، وأن ذلك النكاح باطلٌ ينبغي فسخُه، ولكن ذلك لا يمنع الرجل من خطبة تلك المرأة بعد عدتها وتزوجها على الطريقة الشرعية، ولكن عمر بن الخطاب قيّد هذا المباح، وحكم بمنعه من ذلك سدًّا لذرائع الفساد.

ومن ذلك حكم عثمان بن عفان رضي الله عنه بتوريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت. ففي موطأ مالك "أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمنِ بْنَ عَوْفٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ وَهُوَ مَرِيضٌ، فَوَرَّثَهَا عُثْمَانُ بن عَفَّانَ مِنْهُ، بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا."[٢] فالطلاق مباح للزوج في كل وقت، ومنه وقت المرض، ولكن عثمان قيَّد آثار الطلاق الواقع في مرض الموت، ولم يُرتِّب عليه المنع من الميراث؛ لأن الطلاق في هذا الوقت مظنة التعسُّف لمنع الزوجة من حقها في الميراث.

الخلاصة أن السلطة الحاكمة لها الحق في اتخاذ ما يلزم من إجراءات لتقييد المباح والمنع من التعسُّف في استعمال الحق بقصد حفظ نظام المجتمع وحماية حقوق الناس.

---

(١) موطأ مالك، كتاب: النكاح، باب: جامع ما لا يجوز من النكاح.

(٢) موطأ مالك، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المريض.

مناقشة أصحاب المذاهب في سدّ الذرائع:

بعد عرض الأقوال المختلفة في قاعدة سد الذرائع، وبيان المعيار الضابط الذي ينبغي اعتماده في العمل بهذه القاعدة، نعود إلى مناقشة تلك الأقوال وما استدل به أصحابها لتوجيهه في ضوء المعيار الضابط الذي ذكرناه.

أولاً: مناقشة رأي الشافعي:

إن ما ذكره الإمام الشافعي من الأدلة لا يرتبط بمقامي الإرشاد والسياسة الشرعية، بل يرتبط كله بمقام الحكم والقضاء، وينبغي حمله على ذلك.

ففي مثال المنافقين، نجد القرآن الكريم والرسول ﷺ يحذران باستمرار من النفاق، ويقرعان أصحابه، ويتوعدانهم بأشد العذاب، ولكن الحكم عليهم في الدنيا يجري على ما يظهرونه، لا على ما يبطنونه. وهكذا العالم، يجب أن يحذر الناس من التذرع بما ظاهره الإباحة لارتكاب المحرمات، ويرشدهم إلى تجنُّب الاحتيال على الأحكام الشرعية وهدم مقاصدها، فإذا جاء مقام الحكم والقضاء، حكم على الناس بما هو ظاهر، وأوكل الحكم على الباطن إلى الله تعالى.

قوله ﷺ: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ. وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ، فَلاَ يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئاً، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ." الأمر في هذا الحديث في غاية الوضوح بأن الالتزام بالظاهر من الحجج والشواهد إنما هو في جانب الحكم القضائي، ولكن هذا الحكم القضائي لا يُحِلُّ حراما. وقد قال الشافعي نفسه في التعليق على هذا الحديث: "فأخبرهم أنه يقضي بالظاهر، وأن الحلال والحرام عند الله على الباطن، وأن قضاءَهُ لا يُحِلُّ للمقضيّ له ما حرَّم اللهُ تعالى عليه إذا عَلِمَهُ حراما." فالمكلَّف يجب عليه أن يتبع حقائق الأمور وينظر إلى قصده وما في نفسه، وليحذر من الوقوع في الحرام الذي يقوده إلى عذاب النار، ولا يَغُرُّه جهل الناس بحقيقة فعله وسوء قصده، فإن

ذلك لا ينفعه ولا يحل له الحرام. وحتى لو حكم له القضاء باستحقاق ما هو في الواقع ليس حقا له، فإنه لا يجوز له أخذ ذلك الشيء، وأخذُهُ له إنما يكون أخذا لقطعة من نار جهنم.

وهكذا العالم، يجب أن يدعو الناس إلى حسن القصد وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين، ولا يقول لهم إن أفعالكم صحيحة مادام الظاهر الذي تبدونه مستوفيا للشروط. فإذا جاء الأمر إلى الحكم والقضاء قضى بينهم بالظاهر من الحجج والبراهين.

وفي قوله ﷺ: "أَيُّهَا النَّاسُ قد آن لكم أن تَنْتَهُوا عن مَحَارِمِ الله تعالى. مَنْ أَصَابَ مِنْكُم مِنْ هذه القاذورات شيئا فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ الله، فإنَّه من يُبْدِ لنا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عليه كتاب الله"، بيَّن الرسول ﷺ أن إقامة العقوبات الحدية على مرتكبي الجرائم المتعلقة بحقوق الله تعالى إنما تكون على من جاهر بذلك، أما من أخفى ذلك ولم يجاهر به فالأصل فيه الحفاظ على الستر، وترك أمره إلى الله تعالى، لعله يتوب فيتوب الله عليه. ولكن النبي صلى الله بدأ أولا بتحذير الناس من المحرمات وأمرهم باجتنابها، قبل أن يبيِّن مبدأ الستر والحكم بالظاهر. وهكذا العالم، ينبغي أن يرشد الناس إلى تجنب مخالفة الأحكام الشرعية في السِّرِّ والعلن، فإذا جاء الأمر إلى الحكم والقضاء، قضى بالظاهر. ولا يمكن لأحد أن يكتفي بالقول: لا يهمّ قصدُكم ولا ما تُسِرُّون من السُّوء والاحتيال على الأحكام الشرعية، ولكن المهم أن ظواهر تصرفاتكم لا تكون مخالفة للشروط الشرعية.

وفي قصة الملاعنة، نجد النبي ﷺ بدأ بوعظ الزوجين ودعوتها إلى الحق، فقال: "إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ". وتم إيقاف الزوجة بعد الرابعة وتحذيرها من أن الخامسة مُوجِبَةٌ (فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الخَامِسَةِ وَقَّفُوهَا، وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ)، أي موجبة لما وصف الله تعالى من الغضب. ولكن بعد استكمال إجراءات

الملاعنة سقطت العقوبة عن الطرفين. وعلى الرغم من ظهور قرينة تدل على كذب المرأة، إلا أن الرسول ﷺ لم يجعل تلك القرينة موجبة للعقوبة؛ لأن القرآن نص على أن استكمال إجراءات الملاعنة يدفع عن أطرافها العقوبة الدنيوية.

وهكذا العالم، يقول إن عدم توفُّر شروط إقامة العقوبة يُسقطها، وأن الحدود تُدْرَأُ بالشبهات، ولكنه لا يقول للناس لا يهم أن ترتكبوا المحرمات، وإنما المهم أن تخفوها، وتَخُفُّوها بالشبهات، وتطمسوا الدلائل عليها! ولكن يفتيهم بوجوب ترك المحرمات ويرشدهم إلى السلوك الحسن، فإن وقع اتهام شخص بجريمة، فإنه لا يُقضَى عليه بالعقوبة إلا إذا وُجِدت الدلائل الظاهرة على ذلك.

الخلاصة أنه مع مراعاة القضاء بالظواهر، وإهمال الأمور الباطنة التي لا تدل عليها قرائن ظاهرة، إلا أنه ينبغي أن يُبيَّن للناس أن حكم القضاء بالظاهر لا يعني إعفائهم من المسؤولية الدينية والخلقية عن قصودهم السيئة واحتيالهم على الوقوع في المحظورات. فإذا طلق رجل زوجته بلفظ كناية وقصد الطلاق، صارت زوجته طالقا. فإذا زعم عند القاضي أنه لم يقصد الطلاق، وحَكَم القاضي بعدم وقوع الطلاق، فإن حُكم القاضي لا يلغي آثار الطلاق ولا يُحلّ له الحرام. وإذا وقع الاتفاق على نكاح التحليل سِرًّا دون التصريح بذلك في صيغة العقد، وحكم القاضي بصحة النكاح، فإن ذلك لا يُعفي الطرفين من الدخول في ما روي عن علي -رضي الله عنه- أنه قال: "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُحَلِّلَ، وَالْمُحَلَّلَ لَهُ."[1]

ثانياً: مناقشة رأي المالكية:

ما ذهب إليه المالكية في سدّ الذرائع ينبغي أن يُحمل على مقام الإرشاد ومقام السياسة الشرعية، وليس على مقام الحكم والقضاء.

---

(١) سنن ابن ماجة، كتاب: النكاح، باب: المحلِّل والمحلَّل له.

في مقام الفتوى والإرشاد، يُقال للناس: إن التذرُّع بأمر ظاهره الإباحة للوصول إلى ما هو محظور شرعا تصرُّفٌ باطل، والتذرُّع ببيوع الآجال للتوصل إلى الربا محرَّم وباطل. والبطلان هنا بمعناه الشرعي لا القضائي، أي بمعنى أن الفعل منهيٌّ عنه شرعا ويأثم صاحبه، أما البطلان بمعناه القضائي بأن يُحكم بفسخ العقد وعدم ترتب آثاره عليه فهذا شيء آخر، يُنْظَر فيه إلى شكليات العقد وحيثياته.

والتفريق بين الصحة والبطلان قضاءً وبين الصحة والبطلان شرعا ثابت في الشرع، ففي آيات اللعان -مثلا- نجد هذا التفريق ظاهرا، حيث نص القرآن الكريم على أن دعوى الزوج الذي يقذف زوجته بالزنا صحيحة قضاءً إذا شهد خمس شهادات بالله، ولكنه إن كان في حقيقة الأمر كاذبا فدعواه باطلة وهو من الملعونين، وفي اللعن غاية الدلالة على البطلان شرعا، وترتُّب العقوبة الشرعية وإن كانت العقوبة القضائية قد سقطت. وكذلك الزوجة، إنكارها صحيح قضاءً إذا شهدت خمس شهادات بالله أن زوجها كاذب، ولكنها إن كانت كاذبة في حقيقة الأمر فإنكارها باطل شرعا، وعليها غضب الله تعالى، وبذلك تستحق العقوبة الشرعية وإن كانت العقوبة القضائية قد سقطت عنها.

كما أن من المبادئ الثابتة شرعا أن كلَّ شخص يُعامَلُ بقصده، ولا يؤثِّرُ القصدُ السيِّءُ لبعض الناس -مهما كثُرَ عددهم- في تصرُّف من كان قصدُه حسنا إذا أتى بالتصرُّف على الوجه المقبول شرعا.

وفي مقام السياسة الشرعية يكون المعيار الذي ذكره المالكية -من كَثْرَة القصد إلى المحظور وندرته- مناسبا لصدور قرار (قانون) من السلطة الحاكمة بمنع التصرفات التي ينتشر بين الناس التحيُّل بها على الوصول إلى المحرمات، وإن كانت تلك التصرفات في أصلها مباحة. ويكون المنع منها بناء على ما تفضي إليه من مفاسد شرعية وانتهاك لحقوق الناس. والمنع هنا لا يكون بمعنى التحريم الشرعي؛ لأن

التحريم من حقّ الشارع الحكيم، ولكن يكون من باب تقييد المباح الذي يُستعمل للتوصل إلى المفاسد، أو من باب منع التعسف في استعمال الحق للإضرار بالآخرين، أو من باب المنع من الشبهات التي تؤدي إلى إفساد أخلاق الناس والتجرؤ على حدود الله تعالى.

أما في مقام الحكم والقضاء، فإن الحكم يكون على أساس الحُجَجِ والبيِّنات الظاهرة، وليس على أساس الظنّ والتُّهمة والاحتياط. فإذا صدر قرار من السلطة الحاكمة (قانون) بمنع بعض التصرفات لما تؤول إليه من فساد في المجتمع، جاز صدور الحكم القضائي بإبطالها لمخالفتها القانون المعمول به، بناء على ما سبق ذكره من حقّ السلطة الحاكمة في تقييد المباح، ومنع التعسُّف في استعمال الحق، وتدبير شؤون الجماعة المسلمة بما يدفع عنها الفساد في أمور الدين والدنيا.

ثالثاً: مناقشة رأي ابن حزم:

قول ابن حزم: "فنحن نحضُّ الناس على الورع كما حضَّهم النبي ﷺ ونَدَبَهُم إليه، ونشير عليهم باجتناب ما حاك عليهم في النفس، ولا نقضي بذلك على أحد ولا نفتيه به فتيا إلزام، كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد."[١] كلام سليم، وهو يوافق ما ذكرنا من أن مقام التوجيه والإرشاد يقتضي إرشاد الناس إلى اجتناب ذرائع الفساد ومواطن الشبهات، وإذا صدرت فتوى فيما يتعلق بسدّ الذرائع فالأصل فيها الإرشاد لا الإلزام. كما أن القضاء يكون بالحجج والبيّنات الظاهرة، ولا يكون بالتهمة والشكّ والاحتياط.

قول ابن حزم: "ولا يحل لأحد أن يحتاط في الدين فيُحَرِّم ما لم يُحرِّم الله تعالى، لأنه يكون حينئذ مفتريا في الدين، والله تعالى أحوط علينا من بعضنا على بعض. فالفرض

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠.

علينا ألا نحرم إلا ما حرم الله تعالى، ونص على اسمه وصفته بتحريمه. وفَرْضٌ علينا أن نبيح ما وراء ذلك بنصه تعالى على إباحة ما في الأرض لنا، إلا ما نص على تحريمه."[1]

هذا الكلام -من حيث المبدأ- محلُّ اتفاق؛ لأن التحليل والتحريم من حق الشارع الحكيم وحده. ولكن قد يقع الاختلاف في التطبيق؛ ففي قوله: "ونص على اسمه وصفته بتحريمه" نجد أن ما نص الشاع على تحريمه بـ"اسمه" يكون محلَّ اتفاق، أما ما نص الشارع على تحريمه بـ"صفته"، فإن تحقيق تلك الصفة في الواقع قد يكون محلّ اختلاف بين العلماء، وهنا يدخل مجال دلالة الألفاظ وفيها كثير من الخلاف، كما يدخل القياس وهو محلّ اختلاف بين الظاهرية والجمهور. ومما لا شكّ فيه أنه يجب الاحتياط في إطلاق التحريم على ما لم يرد في الشرع دليل ظاهر على تحريمه، وهو منهج علماء السلف، وقد نص على ذلك ابن وهب في قوله: "سمعت مالك بن أنس يقول: أدركت علماءنا يقول أحدهم إذا سئل: أكره هذا ولا أحبُّه، ولا يقول حلال وحرام."[2] ولكن لا ينبغي المجازفة بالمسارعة إلى اتهام من يُحرِّم شيئا بناء على القياس وما يعتقد أن الشارع حرمه بوصفه بأنه يحكم بالكذب والباطل ويفتري على الله تعالى، فهذه مجازفة خطيرة لا تصدر عن الراسخين في العلم.

دعوى ابن حزم التي يقول فيها: "...تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فُصِّل من الحرام، فهي على حكم الحلال."[3] قد تُقلب عليه بدعوى مضادة: "تلك المشتبهات ليست بيقين من الحلال، وإذا لم تكن من الحلال بيقين، فيُفْتَرَضُ فيها أنها على حكم الحرام".

وبعيداً عن دعوى ابن حزم والدعوى المضادة، أقول: صحيح أن المشبَّهات ليست

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٢-٧٩٣.

(٢) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٤هـ) ص٨٢٢-٨٢٣.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٦.

من الحرام البيِّن، ولكنها أيضا ليست من الحلال البيِّن، وقد جعلها الرسول ﷺ بين مرتبتي الحلال البيِّن والحرام البيِّن، بمعنى أنها يُحتمل أن تكون من الحلال، ويُحتمل أن تكون من الحرام. وليس الكلام هنا عمَّن استبان له الأمر بكونها حلالا أو حراما، فهذا لا كلام عليه؛ لأنه يتَّبِع ما استبان له، ولا يبقى في دائرة المتشابهات. إنما الكلام عمّن اشتبهت عليه، ولم يَدْرِ أحلال هي أم حرام؟ فما حكمه؟

ظاهر الحديث أن من اشتبهت عليه لا يمكنه الجزم بتحريمها، كما لا يمكنه الجزم بتحليلها، ولذلك أوصى الرسول ﷺ بترجيح تركها على إتيانها، وهو دليل على خطأ قول ابن حزم: "إنها على حكم الحلال"؛ لأن القول بكونها من الحلال يعني الجزم بجواز فعلها، وهو خلاف ما أوصى به الرسول ﷺ. وادعاء ابن حزم أن المشبَّهات باقية على الإباحة ترجيح من غير مرجِّح؛ لأن الحديث جعلها بين المرتبتين، وهذا يعني أنها يُحتمل أن تكون من الحرام، ويُحتمل أن تكون من المباح، ولا معنى لكونها متشابهة إلا هذا الاحتمال. ومن استبان له حكمُها -سواء بالحِلِّ أم بالحرمة- اتبع ما تبيَّن له، ومن اشتبه عليه حكمُها أوصاه النبي ﷺ باجتنابها؛ لأنه إن فعلها وكانت في حقيقتها من الحرام، كان مواقعا للحرام، أما إذا تركها: فإن كانت من الحرام فقد فاز باجتناب الحرام، وإن كانت من المباح فلم يخسر شيئا سوى فوات متاع من متاع الدنيا يمكن تعويضه فيما بعد.

أما ما يذكره ابن حزم من الآيات التي تذم اتباع الظن، فهي في الواقع تتحدث عن الظن المذموم. ومن البديهي أن الظن أنواع ومراتب: منه ما هو مذموم باتفاق، ومنه ما لا مندوحة من قبوله لعدم إمكان تحقيق القطع في موضعه، وبينهما مراتب وأنواع قد تكون محلّ اختلاف حسب قربها أو بعدها من أحد الطرفين. ولا خلاف بين المسلمين في مشروعية الاجتهاد، وهو في مجمله قائم على الظن، وإذا ادعى أحدٌ أن اجتهاداته كلها قطعيَّة فهو لا يعدو أن يكون مُكابرا لا يستحق الحديث معه في هذا الموضوع. ومشروعية الاجتهاد أقوى دليل على مشروعية العمل بالظن الراجح الذي

يستند إلى أدلة وأمارات مقبولة.

وإذا نظرنا في السياق الكامل لآيات الظن التي يوردها ابن حزم لاتهام المخالفين له في القياس وغيره من المسائل الخلافية، نرى أنها في وصف الكفار الذين يتبعون الظن الفاسد الذي هو خلاف الواقع وخلاف الأدلة الظاهرة:

- (بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا) (الحج: ١٢).

- (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ) (الجاثية: ٣٢).

- (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى (*) وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (النجم: ٢٧- ٢٨).

- (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (يونس: ٦٦).

ختاما نقول: صحيح أنه لا يحق للفقيه أن يحكم على الناس بالظن، وليس له سلطة إبطال تصرفاتهم بالظنون، ولكن السؤال: هل يجوز للإنسان أن يقصد إلى التذرُّع بما ظاهره الإباحة لارتكاب المحظورات الشرعية؟ وهل يجوز له أن يحتال على إسقاط الواجبات وارتكاب المحرَّمات بتصرفات شكلية غير مقصودة لذاتها؟ وإذا فعل ذلك، هل تكون أفعاله تلك صحيحة شرعا أم باطلة؟ ولا شك أن الشخص الذي يفعل هذه الأشياء يعلم يقينا ما في نفسه، وينبغي عليه أن يحكم على تصرفاته، ولا يكون حكمه مبنيًّا على الظنون والتوهمات والاحتياط.

الخلاصة أن الشارع قد راعى سدّ الذرائع في تقرير تشريعاته، وأن ما شرعه الشارع طبقا لقاعدة سدّ الذرائع مُتفَّق على العمل به بين جميع المسلمين، ولكن وقع الخلاف

في مشروعية العمل بمبدأ سدّ الذرائع في ما هو من باب الاجتهاد. وعند التدقيق في المسألة نجد أنه ينبغي العمل بسدّ الذرائع في مقام الإرشاد والفتوى؛ بمعنى توجيه الناس إلى تجنُّب التذرُّع بما هو مباح في أصله إلى ارتكاب المحظورات الشرعية وإسقاط الحقوق. كما أنه يجوز للسلطة الحاكمة أن تُصدر من الأوامر والقوانين ما يمنع الناس من التعسُّف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالآخرين، أو التذرُّع بالمباحات للتوصُّل إلى المحرمات، وذلك بقصد المحافظة على صلاح المجتمع. وإذا صدرت مثل هذه الأوامر والقوانين، فإنه يحق للقضاء الحكم ببطلان تلك التصرفات التي يتعسَّف الناس في استعمالها أو يتذرعون بها إلى المحظورات بغض النظر عن قصد أصحابها أو وقوع التذرع بها؛ ولا يُعدُّ ذلك الإبطال تحريما شرعيا، ولكن يُعدُّ من باب حق السلطة الحاكمة في تقييد المباح بقصد المحافظة على صلاح المجتمع. أما في مجال القضاء، فإنه لا يُعمل بمبدأ سدّ الذرائع؛ لأن القضاء يكون بالأدلة الظاهرة، لا بالأمور الباطنة أو الظنون والاحتمالات، ولا تزر وازرة وزر أخرى، ولا يُبْطَلُ تصرُّفُ شخص بسبب القصد السيء لأشخاص آخرين مهما كثروا.

ثانيًا: الحيل:

الحيلة والتحيُّل في اللغة: الحِذْق وجودة النظر والقدرة على دقّة التصرف.[1]

أما في الاستعمال، فإن مصطلح التحيُّل يستعمل في ثلاثة معان:

الأول: التدبير ودقة التصرُّف: ويكون في حُسن التصرُّف للتوصُّل إلى ما هو مشروع بوسيلة مشروعة.

الثاني: التغرير والخداع: ويكون بإيقاع الناس -دون انتباه منهم- في لوازم يجهلونها ولا يرغبون فيها، أو باستخدام وسائل غير مشروعة أو مشبوهة للاعتداء على

(١) ابن منظور، لسان العرب، ص١٠٥٥.

حقوق الآخرين.

الثالث: "إبراز عمل ممنوع شرعا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتَّد به شرعا في صورة عمل مُعْتَدٍّ به لقصد التفصِّي من مؤاخذته."[١] وذلك بأن يعمد الشخص إلى تصرُّفٍ الأصلُ فيه الإباحة، ولكنه لا يفعله لتحقيق المقصود منه، وإنما يفعله لإظهار محظور عليه في صورة مشروع، أو للتفصِّي من واجب عليه بصورة مشروعة في ظاهرها.[٢]

ومثال ذلك من وجبت عليه الزكاة، فلما اقترب الحول وهب جزءا من ماله هِبَةً صورية تعدم النصاب في ماله فتسقط عنه الزكاة. فالهبة مشروعة للثَّواب والصِّلة، ولكن الشخص لم يستعملها لذلك المقصد، بل جعلها حيلة لإسقاط الزكاة، فإذا مضى وقت الزكاة استعاد ذلك المال، أو جزءا منه، بطريقة مُتَّفَق عليها مع الموهوب له. وكذلك لو كان مال الشريكين تجب فيه الزكاة مجتمعا، فإذا جاء وقت الزكاة فرقا ذلك المال لتسقط عنهما الزكاة، وربما أعادا الخلطة بعد مضي وقت الزكاة. فالتفريق لم يكن لحاجة إليه، وإنما كان حيلة لإسقاط الزكاة.

ومن أمثلته ما تقوم به بعض البنوك "الإسلامية" وعملاؤها من الاحتيال على القروض الربوية بمعاملات تسمى تمويلا؛ فجوهر المعاملة هو قرض إلى أجل بفائدة، ولكن صورتها نوع من أنواع البيع. ويتم ذلك بترتيب تمويل بمبلغ معيَّن يدفعه البنك للعميل على أن يقوم بسداده مع زيادة بعد أجلٍ مُتَّفَق عليه. ولا يتم التمويل من خلال قرض مباشر، وإنما يكون من خلال عمليات بيع وشراء صورية، يقوم فيها

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٥٩.

(٢) ليس من غرض المؤلف في هذا الكتاب التفصيل في مسألة الحيل وأقوال العلماء فيها، ومن أراد التوسع في الموضوع فعليه بما كتب في ذلك، خاصة ما كتبه الشاطبي في المسائل العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة من القسم الثاني من كتاب المقاصد، وكذلك ما كتبه ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية.

البنك بترتيب الوثائق المطلوبة، ويقوم العميل بالتوقيع على تلك العقود الصورية، ليحصل بعد ذلك على المبلغ المطلوب، ويقوم بسداد ذلك المبلغ مع زيادة (يسمونها ربحا) على أقساط في فترة زمنية محددة.

وقد تكون تلك العقود في صورة تورق، أو في صورة بيع العينة. ففي صورة التورُّق يزعم البنك أنه يشتري سلعة -بطلب من العميل أو بمبادرة من البنك- ثم يزعم أنه يبيعها للعميل -سواء باسم المرابحة أو باسم المساومة- ويكون البيع بسعر مرتفع يضمن للبنك الفائدة التي يريدها، على أن يقوم العميل بتسديد ذلك المبلغ على أقساط لفترة زمنية محددة. ثم يأتي بعد ذلك الزعم بأن العميل قد وكّل البنك ببيع تلك السلعة بسعر أقل من السعر الأول (الفارق بين السعرين هو ما يأخذه البنك من فائدة/ ربح). ثم يزعم البنك أنه قد باع السلعة ويودع ثمن البيع في حساب العميل. ويكون حاصل العملية أن العميل حصل على مبلغ يقوم بتسديده مع فائدة محددة على فترة زمنية محددة، مقابل توقيعه على مجموعة عقود، هي: عقد توكيل البنك بشراء السلعة، وعقد شراء السلعة من البنك، وعقد توكيل البنك ببيع السلعة بسعر أقل من سعر الشراء! وقد يكون توقيع تلك العقود كلها في جلسة واحدة، والعميل لا يرى السلعة ولا يدري عنها شيئا، ولا يهمه وجودها أصلا، فَهَمُّه هو الحصول على المبلغ الذي يحتاج إليه. ولا أحد يدري حقيقة ما يفعله البنك بخصوص السلعة المزعومة، ولو سألت القائمين على البنك لقيل لك هذه أمور سرِّية تخص البنك!

وهذه الصورة التي تمارسها البنوك تختلف تماما عن التورُّق بصورته التلقائية -الذي تحدث عنه الفقهاء- وهو الذي يقوم فيه الشخص بشراء سلعة بثمن مؤجل، ثم يأخذ تلك السلعة إلى السوق ويبيعها نقدا، وقد يبيعها بأقلّ من سعر الشراء فيكون قد حصل على نقد أقل من الدين الذي عليه. وليس في هذا تواطؤ على الربا؛ لأن الشخص لا يبيعها إلى من اشتراها منه بسعر أقل، فإن فعل ذلك فهو بيع العينة وليس التورق.

أما التمويل عن طريق بيع العينة أو السلم، فهو أيضا تمارسه بعض البنوك بعقود صورية يوقعها العميل وتنتهي بحصوله على مبلغ مالي معيَّن، على أن يقوم بسداد ذلك المبلغ مع زيادة تمثل "الربح" (الفائدة) للبنك على أقساط في أجل محدد.

ومن أمثلة التحيُّل اتفاق الزوج الذي طلَّق زوجته ثلاثا، أو الزوجة المطلقة ثلاثا نفسها، مع شخص آخر على أن يقوم بتزوُّج تلك المطلَّقة مدة قصيرة، ويُطلِّقُها بعدها لتحلّ لزوجها الأول. فهذا الزواج ليس المراد منه المقاصد الشرعية للزواج، وإنما هو حيلة لإحلال المرأة لزوجها السابق. وتتجلى عملية التحليل في أبشع صورها -في أيامنا هذه- في الهند وباكستان عندما أصبحت طريقا للكسب! حيث لا يكتفي المحلِّل بالزواج القصير من المرأة لتحليلها، بل يقبض مبلغا معتبرا مقابل القيام بعملية التحليل، تدفعه عادة المرأة المسكينة التي كانت ضحيّة تعسُّف الزوج غير المسؤول في تطليقها ثلاثا في مجلس واحد، ثم ضحية تُجَّار التحليل الذين ينتهكون عرضها -بزواج صوري- ويرغمونها على دفع مبلغ مالي ثمنا لذلك الانتهاك! وكل ما تريده المسكينة العودة إلى كَنَفِ الزوج المتعسِّف محافظة على أولادها وسِتْرا لنفسها. وقد وصلت الفضيحة إلى أن تدخل رئيس الحكومة الهندوسية في الهند برفع دعوى إلى المحكمة العليا تطالبها باعتبار الطلاق الطلاق غير قانوني. وقد حصل ما أراده! وأصبح رئيس الحكومة -الهندوسي المتعصِّب الذي ينتهك حقوق المسلمين- بطلا يدافع عن حقوق النساء المسلمات!

ومن أمثلة التحيُّل أن يحلف شخص -مثلا- أن لا يلبس ثوبا، فيقوم شيخ بقطع جزء من ذلك الثوب ويقول له: ألبسه ولا حنث عليك، فهو ثوب آخر! أو يحلف شخص أن لا يدخل الدار فيقول له شيخ ادخل من سقفها أو تسوَّر جدارها!

ولا يخفى على متأمِّل مُنْصِف أن هذا النوع من التحيُّل يناقض المقاصد الشرعية، ويجرِّئ الناس على الأحكام الشرعية، وقد يصير من باب الاستهزاء بها، وقد قال الله

تعالى في من يُرجع زوجته قبل انقضاء عدتها لا بقصد إرجاعها، ولكن بقصد تطويل عدتها: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) (البقرة: ٢٣١).[١]

وينبغي عدم الخلط بين الحكم القضائي على نتائج الأفعال المتحيَّل عليها، وبين أن يتعمد الشخص التحيُّل على أحكام الشرع لإبطالها وأكل حقوق الناس بالباطل. قد يحكم القاضي بصحة نكاح التحليل إذا لم يعلم بالتواطؤ عليه، أو إن كان يرى الاقتصار في تصحيح العقود على ألفاظها دون نظر إلى ما يتعلق بها من مقاصد. وقد يحكم القاضي بصحة بيع العينة أو غيره من بيوع الآجال للأسباب نفسها. وهذه مسائل فيها خلاف فقهي معروف. أما أن يقصد الشخص التحيّل على الأحكام الشرعية لقلبها وأسقاطها، وهو يعلم ما في نفسه، ثم يحتجّ بأن ظاهر الفعل موافق للشروط الشرعية! أو يُفْتيه شخص بصحة فعله ما دام ظاهره موافقا للشكليات المطلوبة شرعا، مع علمه بالتحيُّل، بحجة أن الحكم إنما يكون بالظاهر، فهذا أمرٌ غريب حقا!

خلاصة الأمر في مسألة التحيُّل أنه ينبغي أن ندرك أن الشارع عندما رتب كفارات وعقوبات على بعض الأفعال، فهو قاصد إلى إيقاع تلك الكفارات والعقوبات من أجل تهذيب سلوك الناس وتعليمهم تحمُّل مسؤولية أقوالهم وأفعالهم. وبناء على ذلك فإنه ليس من عمل الفقيه أن يبحث للناس عن "مخارج" أو "حيل" للخروج مما أوقعهم فيه سوءُ خُلقهم وجرأتهم على أحكام الشريعة؛ لأن ذلك يُعدّ بمثابة تثبيتٍ لسُوء الخلق والجرأة على أحكام الشريعة وتعميقهما في نفوس الناس.

إن "البحث عن المخارج" مجرد تعبير مُهذَّب عن "التهرُّب من المسؤولية"؛ فالشخص

(١) انظر ما كتبه ابن عاشور عن أدلة التحيل في: مقاصد الشريعة، ص٢٦٥-٢٦٧.

يرتكب جُرْما ثم يريد التهرُّب من تحمّل مسؤوليته عن ذلك الجرم بالبحث عن مخرج. فإذا كان الجرم من أمور الدنيا يبحث عن واسطة متنفِّذة أو يدفع رشوة لتخليصه من العقوبة، وإذا كان الجرم من أمور الدين يبحث عن "شيخ "يعطيه مخرجا! والشيخ الذي يبحث للناس عن المخارج (الحيل) إنما يكرس في نفوسهم التهرُّب من المسؤولية. والأصل أن الواجب على الفقيه أن يُعلِّم الناس الشعور بالمسؤولية عن أفعالهم، ويعينهم على تنمية الوازع الديني.

قد يقول قائل: إن تعليم الناس "المخارج/ الحيل" من باب منعهم من الوقوع المباشر في المنهيات الشرعية، فيُقال له: لعل العكس هو الصحيح، حيث يكون الامتناع عن تعليمهم الحيل سببا في تأديبهم والتزامهم أحكام الشرع في المستقبل فيكون ذلك خيرا لهم. أما تعليمهم "المخارج/ الحيل" فيغرس في نفوسهم التهرُّب من المسؤولية والتحايل على أحكام الشرع. وينتج عن ذلك التساهل في تعدي حدود الله تعالى، فلا يبالي بعضهم بالطلاق الثلاث، لأنه سيجد من يبحث له عن "مخرج" للتحليل، ويجعل بعضهم الله عز وجل عُرْضَة لأيمانه ولا يبالي؛ لأنه سيجد من يبحث له من مخرج يتخلص به من الكفارة، وتتحايل البنوك "الإسلامية" وزبائنها على القروض الربوية بعقود صورية، ويجدون من المشايخ من يبحث لهم عن "تكييف فقهي" لتجويز تلك المعاملات!

لقد وضع الشارع الحكيم مخرجا لمن ارتكب فعلا قبيحا: فمن حلف يمينا ولم يَقْدِر على البرِّ بها، قد وضع له الشارع مخرجا هو الكفارة، وعليه أن يُكفِّر حتى يتعلّم كيف يكون مسؤولا عن كلامه ولا يتخذ الله عز وجل عُرضة لأيمانه. ومن طلَّق زوجته ثلاث مرات حتى بانت منه، قد وضع له الشارع مخرجا هو أن يتزوج امرأة أخرى، وبذلك يتعلم في المستقبل مسؤولية المعاشرة الزوجية ولا يتساهل في التلفظ بالطلاق، ويكون عبرة لغيره، أما إذا أفتيناه بعملية صورية للتحليل فنحن نكرس في نفسه عدم المسؤولية والجرأة على أحكام الله تعالى. ومن قذف شخصا، فقد وضع له

الشارع مخرجا هو ثمانين جلدة في ظهره، وبذلك يتعلم كيف يراقب لسانه، وهكذا. ولا يقولن قائل إن من مقاصد الشارع التيسير والسماحة والتجاوز عن المسيء وحفظ الأسرة وغير ذلك، فلماذا لا نبحث للناس عن "مخارج" تيسِّر عليهم حياتهم؟ لأن الشارع قاصد في هذه الحالات إلى معاقبة المسيء لتأديبه وتعليمه المسؤولية والسلوك الحسن، وهذه التربية هي التي تجعل حياة الناس يسيرة، أما ما يسميه هؤلاء التيسير فهو إفساد سلوك الناس وتعليمهم الجرأة على الأحكام الشرعية، وهذا يؤول إلى جعل حياتهم عسيرة. إن حياة الناس تكون يسيرة عندما تحسن أخلاقهم، وتنضبط سلوكاتهم، ويلتزمون بالأحكام الشرعية، فتسير حياتهم على انتظام، وتحفظ الحقوق وتصان الأعراض. أما تعليم الناس "الحيل/ المخارج" فهو سبيل العسر والحرج؛ لأن ذلك إفساد لأخلاق الناس، وتعليمُهُم التَّهرُّب من المسؤولية والتعدِّي على حدود الله، ومن تعلَّم الاحتيال على حقوق الله تعلَّم مع ذلك الاحتيال على حقوق الناس، والعكس بالعكس، ومآل كل هذا العسر والحرج مصداقا لقوله تعالى: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) (طه: ١٢٤).

ونختم الحديث عن الحيل بالسؤال الآتي: أليس البحث عن "مخارج/ حيل" لما قد جعل له الشرع مخرجا بالكفارة أو العقوبة هو تجاوز من أهل الفقه للمخرج الذي وضعه الشارع، وتجاوز منهم لوظيفتهم؟

الخاتمة

العلاقة بين قصد المكلَّف وقصد الشارع

القاعدة العامة -كما قال الشاطبي- هي أن "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلَّف عن داعية هواه"[١] فيكون عبدا لله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] لا عبدا لهواه: (أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا). وسبب ذلك أن الاسترسال مع الهوى يؤدي بصاحبه إلى الفساد والهلاك، قال تعالى: (وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) (المؤمنون: ٧١). والله عز وجل أعلمُ بما يحقق للإنسان الصلاح في الدنيا، ولذلك أنزل الشرائع لهدايته إلى طريق ذلك الصلاح.

والمراد بكون الإنسان عبدا لله تعالى أنه يهتدي في جميع أمور حياته بهدي الشريعة، لا بمجرد رغباته وشهواته. وليس المراد بالعبودية لله تعالى أنه يلغي شهواته ورغباته؛ فالشريعة لم تأت بإلغاء شهوات الإنسان ورغباته، بل جاءت بتنظيم تلك الشهوات والرغبات بما يحقق له الصلاح في الدنيا والفوز في الآخرة. والمطلوب من الإنسان أن يلبِّي شهواته ورغباته وفق هدي الشريعة: فما منعته الشريعة -لما فيه من فساد- يمتنع عنه، وما أباحته الشريعة بكيفية محدَّدة يحققه بتلك الكيفية، وما أباحته ولم تجعل لتحقيقه كيفية محدَّدة، يأتي منه بما يحتاج إليه وفق هدي الشريعة.

وقد نهى الشارع الحكيم أن يقصد المكلَّف بما أُبيحَ لهُ فعلُهُ شيئا قبيحا ومحرَّما شرعا. ومن ذلك نهيُهُ عزَّ وجلَّ عن أن يقصد الزوج بإرجاع زوجته المطلَّقة -وهو أمرٌ مباحٌ له شرعا- مجرّدَ الإضرار بها لا حقيقة إرجاع الحياة الزوجية إلى مجراها، فقال تعالى: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص١٦٨.

وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) (البقرة: ٢٣١). كما نهى الشارع الحكيم أن يُقصَد بالوصية الإضرار بالورثة، فقال تعالى: (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ) (النساء: ١٢). ونهى عن قصد الإضرار بالمطلَّقة فقال تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) (الطلاق: ٦).

وبناء على ذلك فإن قصد المكلَّف له تأثير في الفعل الذي يأتي به؛ ذلك أن الشريعة "موضوعةٌ لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلَّف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلافَ ما قصد الشارع."[١] ولا يجوز له أن يقصد بأفعاله مناقضة ما شُرعت له تلك الأفعال، ومن ابتغى في التكاليف ما لم تُشرع له فعمله باطل. والدليل على ذلك أن المشروعات إنما وُضِعَت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خُولِفَت لم يكن في تلك الأفعال التي خُولِفَ بها جلبُ مصلحة ولا درء مفسدة، وكان فاعلها مناقضا لقصد الشارع.[٢]

إن أكمل أحوال المسلم أن يدخل في ما يأتي به من أفعالٍ وتصرفاتٍ بنيّة تحقيق ما قصده الشرع من تلك الأفعال والتصرفات سواء ما علمه منها وما لم يعلمه. وإذا أتى الإنسان بالأفعال والتصرفات على الوجه المشروع دون أن يقصد بفعله تحقيق مقصود الشارع، بل مجرد تلبية حظوظه ورغباته الدنيوية، ولم يكن ذلك في أمور العبادات، فإن فعله يكون صحيحا، ولا إثم عليه، ولكنه لا ينال ثوابا على ذلك الفعل لغياب نية التعبُّد.

وأسوأ أحواله أن يتعمد الإتيان بالأفعال والتصرفات على وجه يخالف أحكام الشرع ويناقض مقاصده.

هذا، وبالله التوفيق والهداية، والحمد لله أولاً وآخراً.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٣١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٣٤.

قائمة المراجع

١) ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م).
٣) ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة** (بيروت: دار الكتب العلمية).
٤) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
٥) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠).
٦) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).
٧) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرحه الشيخ عبد الله دراز (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت).
٨) أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال، **شرح صحيح البخارى**، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).
٩) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (د.م: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).
١٠) أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير** (بيروت: دار ابن حزم، المكتب الإسلامي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).
١١) أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، تحقيق ودراسة محمد أشرف علي الملباري (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).
١٢) أبو الفرج عبد الرحمان بن شهاب الدين (ابن رجب)، **جامع العلوم والحكم**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٤هـ).
١٣) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن** (د. م: مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت).
١٤) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ).
١٥) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، علق عليه صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
١٦) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).
١٧) أبو بكر البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م).

١٨) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **المسالك في شرح موطأ مالك**، تحقيق محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

١٩) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، **محاسن الشريعة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

٢٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تصحيح نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، د. ت).

٢١) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود (مكة المكرمة: جامعة أم القرى).

٢٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م).

٢٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد القفصي، **لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب**، تحقيق الأستاذ محمد المدنيني والأستاذ الحبيب بن طاهر (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامة وإحياء التراث).

٢٤) أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، **كتاب إثبات العلل**، تحقيق خالد زهري (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨م).

٢٥) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، **التقرير والتحبير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٢٦) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **شرح السنة**، تحقيق محمد شعيب الأرناؤوط، وزهير الشاويش (دمشق/ بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٢٧) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

٢٨) أحمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية** (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

٢٩) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**، دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد.

٣٠) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع عبد الرحمن القاسم (الرياض: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٣٨٦هـ).

٣١) أحمد بن عبد الرحيم (شاه ولي الله) الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**، ترجمة سلمان الحسيني الندوي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٩٨٧م).

٣٢) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تصحيح وإشراف محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).

٣٣) أحمد بن محمد الحنفي الحموي، **غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

٣٤) تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، علق عليه ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٣٥) جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٣٦) حسن أحمد الخطاف، **"قراءة في كتاب حرية الاعتقاد في القرآن الكريم للدكتور عبد الرحمن حللي"**، مقال منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية لكلية الشريعة بجامعة دمشق، المجلد ٢٢، العدد ٦٩، جوان ٢٠٠٧.

٣٧) حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، **حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

٣٨) الدكتور لحرش أسعد المحاسن، "ترتيب المقاصد الضرورية بين المتقدمين والمعاصرين وأهميتها للمفتي" مقال منشور في مجلة **"المسلم المعاصر"**، عدد ١٤٥/ ١٤٦، ديسمبر ٢٠١٢.

٣٩) سعاد كوريم، "جدل العلاقة بين القصد القرآني والمقصد الشرعي: مقترح منهجي"، ضمن كتاب: **مقاصد الشريعة والاجتهاد: بحوث منهجية ونماذج تطبيقية** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي/ مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٨م).

٤٠) سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (الطبراني)، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢).

٤١) الشافعي، **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والوزيع، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٤٢) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق**، تحقيق عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٤٣) صفي الرحمن المباركفوري، **الرحيق المختوم** (مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢٠، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

٤٤) الطاهر أحمد الزاوي، **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة** (بيروت: دار الفكر، ط٣، د. ت).

٤٥) طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مقال منشور في مجلة **المسلم المعاصر**، السنة ٢٦، العدد ١٠٣.

٤٦) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ط٢).

٤٧) عبد الجبار الرفاعي (مُحرِّر)، **مقاصد الشريعة** (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٤٨) عبد الحكيم بن عبد الرحمن السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٤٩) عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا** (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٥٠) عبد الله بن بيه، **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي/ مركز درسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م).

٥١) عبد المجيد النجار، "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، **مجلة العلوم الإسلامية**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الثانية، العدد الثاني، رمضان ١٤٠٧هـ/ ماي ١٩٨٧م.

٥٢) عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦).

٥٣) عبد النور بزا، **مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية** (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

٥٤) عز الدين بن زغيبة، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** (القاهرة: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

٥٥) عز الدين بن عبد السلام، **القواعد الكبرى**، تحقيق الدكتور نزيه حماد والدكتور عثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

٥٦) علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٥٧) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م).

٥٨) علي بن أحمد ين سعيد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ضبط وتعليق محمود حامد عثمان (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٥٩) علي بن عبد الله بن أحمد الحسني السمهودي، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى** (بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١٩هـ).

٦٠) علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٦١) علي جمعة محمد، **المدخل** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

٦٢) فاضل صالح السامرائي، **معاني الأبنية في العربية** (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

٦٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٦٤) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت)

٦٥) محمد أبو زهرة، **أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت).

٦٦) محمد الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت).

٦٧) محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ماليزيا: دار الفجر، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٦٨) محمد الطاهر ابن عاشور، **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، القاهر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

٦٩) محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

٧٠) محمد رواس قعله جي، **موسوعة فقه عمر بن الخطاب** (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٥، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٧١) محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه، وكيف نمارسه** (بيروت: دار الفكر المعاصر/ دمشق: دار الفكر، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).
٧٢) **محمد عبد رب النبي حسنين محمود**، نظرية الموازنة بين المنافع والمضار في إطار القانون العام (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م).
٧٣) محمد نعيم ياسين، **افتراءات حول غايات الجهاد** (أنقرة: دار الأرقم، ط١، ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م).
٧٤) محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق محمد مظهر بقا (السعودية: دار المدني، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
٧٥) **مسند الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ه).
٧٦) مناظر أحسن الكيلاني، **تدوين الحديث**، ترجمه عن الأوردية عبد الرزاق إسكندر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٤م).
٧٧) منظمة المؤتمر الإسلامي، **مجمع الفقه الإسلامي**: **قرارات وتوصيات**، ١٤٠٦-١٤٠٩هـ/ ١٩٨٥-١٩٨٨م.
٧٨) نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، **كتاب التعيين في شرح الأربعين**، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان (بيروت: مؤسسة الريان/ مكة: المكتبة المكية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
٧٩) وليد بن علي الحسين، **اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي** (الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
٨٠) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).
٨١) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمود بن شعبان بن عبد المقصود وآخرون (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

الفهرس

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع